Filosofía del Derecho

Thomas Nagel

La última palabra



gedisa
editorial

Thomas Nagel

LA ÚLTIMA PALABRA

Serie Cla•De•Ma
Filosofía del derecho

Cla•De•Ma/Derecho

Colección dirigida por
Ernesto Garzón Valdés y Jorge F. Malem Seña

En la actualidad, la filosofía del derecho ya no es un discurso hermético y reservado a los especialistas de cada una de sus parcelas. Además, las modernas herramientas de análisis no sólo abren nuevos accesos metodológicos a los juristas mismos, sino que inciden también en cuestiones que afectan las responsabilidades acerca de la nueva civilización, como son las transgresiones de los derechos humanos o la desproporción entre el crecimiento de la riqueza y su necesaria distribución. La colección pretende contribuir al debate que se está desarrollando en la Filosofía del derecho en el ámbito de la lengua castellana con la publicación de obras y recopilaciones de ensayos de autores internacionales cuyos planteamientos merecen una mayor difusión en nuestra área cultural. La intención es ofrecer un panorama lo más amplio posible y dar preferencia a propuestas abiertas a la discusión teórica más que presentar soluciones definitivas.

ANDREI MARMOR	*Interpretación y teoría del derecho*
JORGE F. MALEM SEÑA	*Globalización, comercio internacional y corrupción*
MICHAEL SANDEL	*El liberalismo y los límites de la justicia*
J. G. RIDDALL	*Teoría del derrecho*
RICCARDO GUASTINI	*Distinguiendo. Estudios de teoría y metateoría del derecho*
DAVID LYONS	*Aspectos morales de la teoría jurídica*
DENNIS F. THOMPSON	*La ética política y el ejercicio de cargos públicos*
OWEN FISS	*La ironía de la libertad de expresión*
RODOLFO VÁZQUEZ *compilador*	*Derecho y moral*
AULIS AARNIO, ERNESTO GARZÓN VALDÉS, y JIRKI UUSITALO *comps.*	*La normatividad del derecho*
BRUCE ACKERMAN	*La política del diálogo liberal*

LA ÚLTIMA PALABRA

Thomas Nagel

Traducción
Paola Bargallo y Marcelo Alegre



Título original:
The Last Word

Publicado por Oxford University Press
Nueva York 1997

Traducción: Paola Bergallo y Marcelo Alegre

Ilustración de cubierta: Juan Santana

Primera edición: diciembre del 2000, Barcelona

Paseo Bonanova, 9 1º-1ª
08022 Barcelona (España)
Tel.: 93 253 09 04
Fax 93 253 09 05
Correo electrónico: gedisa@gedisa.com
http://www.gedisa.com

ISBN 84-7432-661-3
Depósito legal: B. 48.384-2000

Impreso por: Limpergraf
Mogoda, 29-31 - Barberà del Vallès

Impreso en España
Printed in Spain

A Ronald Dworkin y Saul Kripke

Índice

Prefacio

Las mayores influencias sobre este libro provienen de los dos amigos a quienes se lo he dedicado.

A fines de la década de 1970 asistí a un seminario que Saul Kripke dirigió en Princeton, en el que atacaba diversas formas de relativismo, escepticismo, subjetivismo, o revisionismo, acerca de la lógica. Argumentó que la lógica clásica no podía someterse a ninguna de esas calificaciones, que era simplemente correcta, y que la única respuesta a alternativas como la lógica cuántica, por ejemplo, consistía en argumentar en contra de éstas desde la lógica clásica. De cualquier manera, señalaba, todos los escépticos precisan de ella para su propio pensamiento.

Desde 1987 Ronald Dworkin y yo hemos enseñado juntos regularmente, y me he visto expuesto a su constante insistencia en que la única forma de responder al escepticismo, relativismo, y subjetivismo, en materia de moralidad, consiste en confrontarlo con argumentos morales correspondientes al primer nivel [*first-order*]. Él sostiene que las posiciones escépticas deben ser entendidas ellas mismas como pretensiones morales, que son ininteligibles como cualquier otra cosa. Yo no iría tan lejos, pero he sido llevado a creer que la respuesta a esas posiciones debe provenir desde dentro de la moralidad y que no se la puede encontrar en el nivel metaético.

Estos dos puntos de vista realistas, propios a dos regiones diferentes de la filosofía, tienen mucho en común y me han conducido a la conclusión general de que la última palabra en disputas filosóficas acerca de la objetividad de cualquier forma de pensamiento debe residir en ciertas convicciones no relativizables acerca de cómo son las cosas, convicciones que

perduran, por mucho que intentemos colocarnos fuera de ellas, o considerarlas meramente como propensiones psicológicas.

He presentado partes de este trabajo frente a diferentes audiencias. Como la mayor parte de mi trabajo reciente, ha sido discutido, para mi provecho, en diversas sesiones del Coloquio sobre Derecho, Filosofía, y Teoría Política, de la New York University. En 1995, aportó material para las conferencias Carl Gustav Hempel en Princeton, las conferencias Alfred North Whitehead en Harvard, las conferencias Immanuel Kant en Stanford, y el seminario Lionel Trilling en Columbia. Estoy agradecido por la atención crítica prestada por Paul Boghossian, Ronald Dworkin, Colin McGinn, y Derek Parfit. Mi investigación durante el tiempo en que escribí este libro fue financiada por el Fondo de Investigación Docente Filomen D´Agostino y Max E. Greenberg de la Escuela de Derecho de la New York University.

Nueva York
Abril de 1996
T.N.

1

Introducción

I

Esta discusión se ocupará de una cuestión que recorre prácticamente todas las áreas de investigación y que se ha extendido incluso a la cultura general: la cuestión de dónde llegan a su fin el entendimiento y la justificación. ¿Terminan en principios objetivos cuya validez es independiente de nuestro punto de vista, o terminan dentro de nuestro punto de vista —individual o compartido—, de modo que, finalmente, aun los principios aparentemente más objetivos y universales derivan su validez o autoridad de la perspectiva y la práctica de aquellos que los siguen? Mi aspiración es clarificar y explorar esta cuestión, e intentar defender, respecto de ciertos ámbitos del pensamiento, lo que llamaré una respuesta racionalista frente a lo que denominaré una respuesta subjetivista. El problema, en pocas palabras, es si la primera persona, en singular o en plural, se esconde en el fondo de todo lo que decimos o pensamos.

La razón, si es que existe tal cosa, puede servir como un tribunal de apelaciones no sólo contra las opiniones aceptadas y los hábitos de nuestra comunidad, sino también contra las peculiaridades de nuestra perspectiva personal. Es algo que cada persona puede encontrar en su interior, pero al mismo tiempo posee autoridad universal. La razón nos brinda, misteriosamente, una forma de distanciarnos de las opiniones comunes y las prácticas admitidas que no consiste en una mera

elevación de la individualidad, es decir, no es una decisión de expresar nuestro ser idiosincrásico en lugar de seguir a los demás. Quienquiera que apele a la razón se propone descubrir una fuente de autoridad dentro de sí mismo que no es simplemente personal o social, sino universal, y que debería también persuadir a otros que estén dispuestos a prestarle atención.

Si esta descripción suena cartesiana, o incluso platónica, no es por accidente: este tópico puede ser antiguo y trillado, pero está plenamente vigente hoy, en parte debido a la prevalencia de diversas formas de lo que yo (pero no, usualmente, sus proponentes) llamaría escepticismo acerca de la razón, ya sea en general o en alguna de sus manifestaciones. Una versión vulgar de este escepticismo es epidémica en las regiones más endebles de nuestra cultura, pero también goza de un serio apoyo filosófico. Me veo impulsado a encarar este estudio en parte por el clima de irracionalismo que hay en el ambiente actual, pero también porque no sé realmente qué más decir después de que el irracionalismo ha sido rechazado como incoherente, ya que hay un problema real acerca de cómo es posible que exista tal cosa como la razón. ¿Cómo es posible que criaturas como nosotros, dotadas de las capacidades contingentes de una especie biológica cuya misma existencia parece ser algo radicalmente accidental, puedan acceder a métodos universalmente válidos de pensamiento objetivo? Como esta pregunta parece no tener respuesta continúan apareciendo variantes sofisticadas de subjetivismo en la literatura filosófica, aunque yo creo que éstas no son más viables que el subjetivismo «crudo».[1]

Comencemos por la variante «cruda»: el calificativo relativista («para mí» o «para nosotros») se ha convertido casi en un acto reflejo, y con un sustento vagamente filosófico, es usado a menudo en forma generalizada para interpretar los desacuerdos más profundos sobre creencias o métodos como debidos a diferentes marcos de referencia, formas de pensamiento o de prácticas, o formas de vida, entre las cuales no existe ninguna forma objetiva de juicio, sino solamente una lucha por el poder. (La idea de que todo es «construido» pertenece a esa misma familia.) Puesto que todas las justificaciones llegan a su término con lo que las personas que las aceptan encuentran aceptable y sin necesidad de justificación ulterior, se piensa que ninguna conclusión puede reclamar validez más allá de la comunidad cuya aceptación la valida.

La idea de razón, en cambio, remite a métodos de justificación que no son ni locales ni relativos, métodos que distinguen las inferencias universalmente legítimas de las ilegítimas, y que aspiran a alcanzar la verdad en un sentido no relativo. Aunque estos métodos pueden fallar, ésta es su aspiración, y las justificaciones racionales, aun si llegan a su fin en algún punto, no pueden terminar con el calificador «para mí» si plantean esa exigencia.

La característica esencial del razonamiento es su generalidad. Si tengo razones para concluir en, creer en, desear o hacer algo, éstas no pueden ser razones sólo para mí: las razones deberían servir como justificación para cualquiera que esté haciendo lo mismo en mi lugar. Esto deja abierta la cuestión de qué es para otro el estar «en mi lugar». Pero cualquier afirmación de que lo que es una razón para mí no es una razón para que otro llegue a la misma conclusión debe ser respaldada por razones adicionales, a fin de mostrar que esta aparente desviación de la generalidad puede explicarse en términos que son, ellos mismos, generales. La generalidad de las razones significa que ellas rigen no sólo en circunstancias idénticas, sino también en circunstancias relevantemente similares (y que lo que es una similitud o diferencia relevante puede explicarse mediante razones igualmente generales). Idealmente, el objetivo es arribar a principios que son universales y que no tienen excepciones.

Razonar es pensar sistemáticamente en formas que cualquiera que mirara sobre mis hombros debiera ser capaz de reconocer como correctas. Esta es la generalidad que niegan los relativistas y los subjetivistas. Incluso cuando introducen un simulacro de generalidad en forma de una condición de consenso en una comunidad lingüística, científica o política, es el tipo incorrecto de generalidad, ya que en última instancia es estadística, no racional.

Lo peor es que el subjetivismo es más que un insignificante adorno intelectual o un emblema de elegancia teórica. Se lo utiliza para desviar la discusión, o disminuir el alcance de los argumentos de otros. Aseveraciones de que algo es verdadero o falso sin calificaciones relativistas, corren el riesgo de ser ridiculizadas como expresiones de una perspectiva o forma de vida provinciana, no como un paso preliminar para mostrar que están equivocadas mientras que lo verdadero es otra cosa, sino como una forma de mostrar que nada es correcto y que, en

cambio, todos estamos expresando nuestros puntos de vista personales o culturales. El resultado real ha sido un crecimiento de la hoy ya extrema pereza intelectual de la cultura contemporánea, y el colapso de la argumentación seria en los ámbitos menores de las humanidades y las ciencias sociales, junto a una negativa a tomar seriamente, como algo diferente de las manifestaciones en primera persona, los argumentos objetivos de los demás. No voy a ocuparme directamente de las manifestaciones de esta actitud, pero allí está, como una fuente de irritación de trasfondo; aunque no tengo esperanzas fundadas de que trabajar alrededor de la pregunta de cómo es posible la razón consiga que el relativismo llegue a estar menos de moda.

Muchas formas de relativismo y subjetivismo colapsan incurriendo o bien en autocontradicción o en vacuidad: en autocontradicción porque terminan afirmando que nada es verdadero, o en vacuidad porque se reducen a la afirmación de que cualquier cosa que nosotros decimos o creemos es algo que nosotros decimos o creemos. Creo que todas las formas de subjetivismo, tanto las más generales como las más acotadas, que no fracasen de alguna de estas dos maneras, son claramente falsas.

Mi propia opinión es que existe esa cosa, o categoría del pensamiento, que es la razón, y que ésta opera tanto en la teoría como en la práctica, tanto en la formación de creencias, como en la de deseos, intenciones, y decisiones. Esto no quiere decir que la razón sea algo particular en cada caso, sino solamente que ciertos aspectos decisivos de nuestro pensamiento acerca de asuntos tan diversos pueden ser todos entendidos como instancias de ella, en virtud de su generalidad y su posición en la jerarquía de la justificación y de la crítica. Me referiré a ésta como la posición racionalista. Mi aspiración será la de ver si se le puede dar una forma plausible. ¿Cómo puede reconciliarse el carácter no condicionado de los resultados a los que apuntamos por medio del razonamiento con el hecho de que es puramente algo que *nosotros* hacemos?

Cada uno de los grandes filósofos tuvo algo que decir acerca de esto. Mis simpatías están con Descartes y Frege, e intentaré resistir la limitación al alcance de la razón humana que puede encontrarse, en diversas formas, en los trabajos de Hume, Kant, y, en una lectura corriente, en Wittgenstein. Más recientemente, versiones de esta limitación se encuentran en

W.v.O. Quine, Nelson Goodman, Hilary Putnam, Bernard Williams, y Richard Rorty. Estas formas de subjetivismo rehuyen las pretensiones manifiestamente audaces del pensamiento humano y tienden a hundir su contenido en sus bases, de modo que no llegue tanto más lejos de nosotros como parece hacerlo. En buena parte, habré de argumentar no contra las posiciones de filósofos en particular, sino contra una tendencia general a reducir las pretensiones objetivas de la razón, una tendencia que se manifiesta en muchos argumentos filosóficos, vulgares y sofisticados, y que es una tentación constante para aquellos que tratan de entender ese fenómeno. La posición a la que me opondré será esta forma de subjetivismo tal como yo interpreto su atractivo: una posición que a veces parece ofrecer la única explicación posible en esta materia, dado el hecho de que somos quienes somos, pero de la que creo que no puede tornarse inteligible.

II

Debemos distinguir entre los desafíos filosóficos generales a la objetividad de la razón y los desafíos corrientes a ciertos ejemplos particulares de razonamiento, que no ponen en tela de juicio a la razón misma. Para tener la autoridad que ella reclama, la razón debe ser una forma o categoría del pensamiento respecto de la cual no exista ninguna apelación posible más allá de ella misma, es decir, cuya validez sea incondicional porque es empleada necesariamente en cada pretendido reto a sí misma. Esto no significa que no haya apelación posible contra los resultados de cualquier uso particular de la razón, ya que es fácil cometer errores en el razonamiento o verse completamente desorientado acerca de las conclusiones que éste nos permite inferir. Pero las correcciones o las dudas deben provenir de operaciones adicionales de la propia razón. Podemos, por lo tanto, distinguir entre críticas de razonamientos y desafíos a la razón.

Si es un razonamiento lo que ha tenido lugar, entonces la crítica de sus resultados debe revelar errores en el razonamiento, que también serán universalmente errores. Cada vez que impugnamos una conclusión mediante la indicación de un error en el manejo que alguien hace de la aritmética o de la lógica, o de su falta de consideración de una posibilidad que no ha sido descartada por las pruebas disponibles, o de la falta de

analogía de dos casos que fueron mal agrupados, permanecemos dentro del territorio de la justificación y la crítica racionales y no ponemos en duda que nuestro interlocutor esté utilizando un método generalmente válido para alcanzar la verdad objetiva. Esta crítica y evaluación de tipo interno no implica nada subjetivo.

Existe una especie externa de crítica, por otro lado, que socava la conclusión precisamente a través del cuestionamiento de la objetividad de sus fundamentos. Una forma importante de objetar *desde fuera* lo que se presenta como producto de la razón, consiste en afirmar que éste no es en absoluto el resultado de un razonamiento, ya sea válido o inválido, sino algo distinto: la expresión de una perspectiva particular, personal o cultural, que no alcanza validez universal, tal vez racionalizada u objetificada artificialmente en un acto de autoengaño. A veces se puede cuestionar un caso particular de razonamiento aparente de esta manera, sin que ello implique ninguna duda acerca de que la razón de aquel *tipo* sea posible. La acusación corriente de «racionalización», al igual que la exposición de errores en el razonamiento, no cuestiona las afirmaciones de la razón en sí misma, sino que las presupone. Esta acusación contrasta las fuentes de la creencia en este caso, con un tipo de fundamento alternativo que la justificaría realmente, o que demostraría su verdad.

Pero este tipo de diagnóstico puede también adoptar una forma más general y puede ser usado para construir una proposición filosófica. Dependiendo de cada caso, la crítica puede apuntar a desacreditar completamente la afirmación pretendidamente basada en la razón, o meramente a mostrar que es algo diferente, menos universal pero que está supuestamente mejor sustentada de lo que lo estaría en su interpretación racionalista. Si el fin es mostrar que el razonamiento es el método incorrecto para arribar a, o apoyar, conclusiones del tipo de las que están en discusión, entonces no describiríamos el uso del método alternativo correcto como una racionalización, sino que argüiríamos que llamarlo razón sería un error de interpretación. Esta última estrategia juega a menudo un rol en el ataque a la razón como parte de la base de la ética, cuando el objetivo no es el de desprestigiar la ética, sino el de revelar sus verdaderos cimientos.[2]

Por el otro lado (completando el espectro de posibilidades), dichos diagnósticos pueden ofrecerse, no como críticas ni como

alternativas, sino como interpretaciones reduccionistas acerca de qué es realmente la razón, a saber, un elemento contingente, aunque básico, de una cultura o forma de vida particular. El conjunto de movidas que es usual entre el realismo, el escepticismo, y el reduccionismo, tiene lugar aquí del mismo modo que en todos los ámbitos de la filosofía: El reduccionismo (una interpretación subjetiva o relativista de la razón) parece ofrecer un refugio contra el escepticismo si el realismo (la posición fuertemente universalista), parece muy difícil de sostener.[3] Siendo yo mismo un realista acerca de la razón, considero a estos «rescates» reduccionistas como equivalentes al escepticismo; es decir, son formas de escepticismo acerca de la realidad de lo que yo considero que es la razón. Sus proponentes los describirían de modo distinto, como negaciones de la corrección de mi concepción de la naturaleza de la razón.

Ya sean francamente escépticos o acomodaticiamente reduccionistas, este tipo de diagnósticos desafían el ideal fuertemente racionalista (platónico o cartesiano). Pueden estar dirigidos a una categoría particular de juicios, como en el caso de la razón legal, o ética, o científica, o bien pueden ser más generales. Una distinción adicional, de gran interés teórico, concierne el tipo de diagnóstico que dichas críticas ofrecen acerca de lo que sucede realmente bajo el título «razón». La razón se propone ofrecer un método para trascender tanto lo meramente social como lo meramente personal. Y una crítica de la concepción racionalista que cree que dicha doble trascendencia es imposible, puede decir ya sea que aquello a lo que se está apelando es, en verdad, un aspecto de las prácticas compartidas de nuestra comunidad social, intelectual, o moral (quizás un aspecto particularmente profundo), o que es un rasgo profundo pero de todos modos individual de nuestras respuestas personales. En ambos casos la pretensión de autoridad universal incondicional resultaría infundada.

Como dije, estas críticas pueden ser ofrecidas en un marco racionalista. Así, estaríamos simplemente señalando que esta justificación particular, supuestamente racional, de una conclusión, de hecho no funciona, pero asumiendo que dichas justificaciones son ciertamente posibles. Lo mismo se aplica cuando el blanco se amplía gradualmente. Incluso alguien que dude acerca de la pretensión de racionalidad en todo un área del pensamiento puede continuar asignándole validez de manera más general y puede incluso basarse en ella en el curso

de su crítica. Pero quiero también discutir el problema planteado por el tipo de ataque más vasto: por la posición según la cual no puede encontrarse en nosotros ninguna facultad de aplicación y validez de tamaña universalidad para evaluar y sustentar nuestros juicios.

Voy a sostener que aunque es ciertamente posible en muchos casos desacreditar alusiones a la objetividad de la razón mostrando que sus verdaderas fuentes residen en otra parte —en deseos, prejuicios, hábitos contingentes y locales, presupuestos no examinados, convenciones sociales o lingüísticas, reacciones humanas involuntarias, etcétera-interpretaciones de este tipo, de «perspectiva» o «parroquiales», tarde o temprano se agotarán inevitablemente. Sea que cuestionemos las credenciales en términos de racionalidad de un juicio particular o de todo un ámbito de discurso, debemos basarnos en cierto nivel en juicios y métodos de argumentación que creemos que no se encuentran sometidos al mismo cuestionamiento: los que ejemplifican, aun cuando fallen, algo más fundamental, y los que pueden corregirse sólo por procedimientos adicionales del mismo tipo.

Sin embargo, es oscuro cómo es esto posible: Tanto la existencia como la no existencia de la razón presentan problemas de inteligibilidad. Para ser racionales tenemos que ser responsables de nuestros pensamientos y negar que ellos sean simplemente expresiones de nuestro punto de vista. La dificultad reside en formar una concepción de nosotros mismos que le dé sentido a esta exigencia.

Notas

1. En general, he de usar el término «subjetivismo» en lugar de «escepticismo», para evitar una confusión con el tipo de escepticismo epistemológico que, en verdad, se sustenta en la objetividad de la razón en lugar de desafiarla.

2. Véase, por ejemplo, Philippa Foot, «Morality as a System of Hypothetical Imperatives» (1972), reimpreso en su colección *Virtues and Vices* (Blackwell, 1978), y Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Harvard University Press, 1985.)

3. Discuto este triángulo en *The View from Nowhere* (Oxford University Press, 1986), pp. 68-69.

2

Por qué no podemos comprender el pensamiento desde el exterior

I

Debido a la forma en la que se plantean las dudas acerca de la razón, la cuestión se conecta con los límites con los que nos encontramos al tratar de comprendernos a nosotros mismos desde el exterior.

Al cuestionar una apelación a la razón no como un error de razonamiento sino como una racionalización, es típico que señalemos que la convicción tiene como origen algo que no es un argumento y que no tenemos razón para aceptar: algo que, sin justificar, produce convicción en este caso. En otras palabras, adoptamos una forma de explicación psicológica; una vez que reconocemos la causa, vemos que ciertas respuestas alternativas serían igualmente elegibles, o tal vez superiores.

Al ofrecer tal diagnóstico a otro, damos una explicación de sus creencias, actitudes, conducta o lo que fuera, en términos que él puede o no ser capaz de aceptar. Si acepta la explicación, entonces puede creer necesario abandonar la convicción, o puede retenerla pero renunciar a su anterior interpretación de la misma, decidiendo, por ejemplo, que es un juicio convencional que puede expresar legítimamente un punto de vista particular y no universal. Lo que le hemos ofrecido es una visión externa de sí mismo o, al menos, de algunos de sus juicios y actitudes.

También podemos aplicar este tipo de crítica a regiones particulares de nuestro entendimiento que habíamos supuesto se basaban en un razonamiento cuya validez era incondicionada o universal. A veces podríamos concluir que, después de todo, esto no era así. No es inusual, de este modo, que lleguemos a creer que algunas de nuestras convicciones morales o políticas son más personal o socialmente subjetivas en su origen de lo que habíamos pensado. Nos conduzca o no a la revisión de tales convicciones, es una forma importante de autoconciencia.

Sin embargo, la búsqueda de autoconciencia fracasa si intentamos extender al límite este tipo de crítica psicológica externa de nosotros mismos, lo que debe ocurrir si admitimos la posibilidad de que nada en el pensamiento humano califique realmente como razón en el sentido fuerte que quiero defender. Ya que entonces se supone que debemos considerar la posibilidad absolutamente general de que existan explicaciones contingentes y locales de los orígenes de todas nuestras convicciones, explicaciones que no proveen justificaciones tan fuertes como las que podría suministrar la razón, si es que tal cosa existe. Y la pregunta es, ¿qué tipo de pensamiento es este? Este pensamiento pretende ser una visión de nosotros mismos, desde el exterior, como criaturas sujetas a diversas influencias psicológicas y presas de ciertos hábitos, ¿pero en qué se supone que debemos basarnos en nuestro interior para darle forma a dicha visión?

Supongamos, para tomar un ejemplo extremo, que se nos pide que creamos que nuestro razonamiento lógico matemático y empírico manifiesta hábitos de pensamiento históricamente contingentes y culturalmente locales y que no tiene una validez más amplia. Esto parece, por un lado, ser un pensamiento acerca de cómo son realmente las cosas, y por el otro lado, negar que seamos capaces de tales pensamientos. Cualquier afirmación tan radical y universal como ésta debería ser sustentada por un argumento poderoso, pero la afirmación en sí misma parece dejarnos sin ninguna capacidad para esgrimir dichos argumentos.

¿O se supone que el juicio debe aplicarse a sí mismo? Creo que eso nos dejaría sin la posibilidad de pensar algo en absoluto. La afirmación de que un cierto tipo de juicio expresa un punto de vista local tiene un sentido inherentemente objetivo: Sugiere una descripción de los verdaderos orígenes de aquellos juicios que los ubica en un contexto incondicional. El jui-

cio de relatividad o condicionalidad no puede aplicarse al juicio de relatividad mismo. Para expresarlo esquemáticamente, la afirmación «Todo es subjetivo» ha de ser un absurdo, porque debería, ella misma, ser o bien subjetiva, o bien objetiva. Pero no puede ser objetiva, ya que en tal caso sería falsa si fuera verdadera. Y no puede ser subjetiva, pues entonces no excluiría ninguna afirmación objetiva, incluyendo la afirmación de que es objetivamente falsa. Puede haber algunos subjetivistas que, tal vez haciéndose llamar pragmatistas, presenten al subjetivismo como aplicándose incluso a sí mismo. Pero entonces éste no precisa ninguna réplica, ya que no es más que un informe acerca de lo que el subjetivista encuentra placentero decir. Si además nos pide que nos unamos a él, no necesitamos ofrecer razón alguna para decir que no, puesto que no nos ha dado ninguna razón para aceptar.

Las objeciones de este tipo son tan viejas como el mundo, pero parecen necesitar una constante reiteración. Alguna vez Hilary Putnam señaló perspicazmente el «encanto que parecen tener todas las ideas incoherentes». A pesar de su eterno coqueteo con el subjetivismo, el mismo Putnam ha vuelto a plantear enérgicamente el tema de la incoherencia del relativismo.[1] Una buena estrategia suele ser preguntar si una afirmación general acerca de la verdad o el sentido se aplica a sí misma. Muchas teorías, como el positivismo lógico, pueden ser descartadas inmediatamente por medio de esta prueba. La conocida idea de que el relativismo se refuta a sí mismo continúa siendo válida pese a su familiaridad: No podemos criticar algunas de nuestras propias afirmaciones racionales sin emplear la razón en algún otro punto para formular y sostener dichas críticas. Esto puede dar lugar a una reducción del terreno de los juicios racionalmente defendibles, pero no los hace desaparecer. El procedimiento de someter nuestras convicciones supuestamente racionales a un diagnóstico y una crítica externos deja inevitablemente en pie a alguna forma de la práctica de razonar de primer nivel, que gobierna dicho procedimiento. El concepto de subjetividad exige siempre un marco objetivo, dentro del cual se ubica el sujeto y se describe su perspectiva especial o su conjunto de respuestas. No podemos abandonar completamente el punto de vista de la justificación, y éste nos lleva a buscar fundamentos objetivos.

No se trata solamente de que al criticar cada parte de nuestro sistema de creencias debemos fiarnos del resto, sea cual

fuera éste. Los pensamientos incluidos en dicha crítica deben aspirar a una universalidad de la que carecen los pensamientos criticados. Algunos de estos estándares se deben descubrir; otros son, simplemente, aquellas formas básicas e inevitables de razonamiento que forman parte de toda crítica posible, incluso cuando algunos ejemplos de ellas estén dentro del objeto de la crítica: El intento en serio de identificar lo que es subjetivo y particular de nuestra perspectiva, o relativo y propio a la comunidad, lleva inevitablemente a lo objetivo y universal. Ello es así ya sea que el objeto de nuestro escrutinio sea la ética, o la ciencia, o incluso la lógica.

¿Es esto, en el fondo, simplemente un dato acerca de cómo pensamos? ¿O podemos afirmar que la autoridad de la razón es algo independiente, algo que la jerarquía de nuestro pensamiento refleja adecuadamente? Estoy convencido de que la primer alternativa es ininteligible y que la segunda debe ser correcta.

Esta afirmación tiene dos aspectos. Primero, el marco más externo de todos los pensamientos debe estar dado por una concepción acerca de lo que es objetivamente cierto: lo que es cierto sin condicionamientos subjetivos o relativos. Segundo, la tarea de insertar nuestros pensamientos en dicho marco conlleva confiar en ciertos tipos de pensamiento para regular y constreñir a otros, lo que identifica razones generales y por lo tanto promueve la objetividad. Esto introduce una jerarquía en la que la razón suministra métodos y principios reguladores, y la percepción y la intuición le proveen a la razón el material inicial sobre el cual trabajar.

De esta manera nos desplazamos constantemente de la apariencia a la realidad. Por ejemplo, supongamos que usted ve a un amigo que murió el año pasado cruzando la calle en una ciudad en el extranjero. La lógica le dice que él no puede estar allí si está muerto, y que diversas hipótesis eliminarían dicha inconsistencia:

(a) que usted ha confundido a su amigo con otra persona;
(b) que usted está mal informado acerca de su muerte;
(c) que usted ha visto a un fantasma.

La elección entre estas hipótesis dependerá de otras pruebas, de juicios adicionales de consistencia, inconsistencia, y probabilidad, junto a creencias generales acerca de cómo fun-

ciona la naturaleza, que son el producto, a su vez, de formas similares de razonamiento. El objetivo es ubicar su extraña experiencia en un mundo que tenga sentido no solamente desde su propio punto de vista.

Esto sugiere una forma familiar de completar el dominio de la razón, pero la aspiración de dicha empresa, descrita en forma abstracta (llegar a pensamientos y creencias que son correctas objetivamente) deja abiertas diversas posibilidades. El contenido de la razón puede ser bastante rico, incluyendo métodos firmes de justificación empírica de creencias y distintos tipos de razón práctica y justificación moral; o puede ser muy austero, y limitarse a principios lógicos y no mucho más. Una porción más o menos grande de nuestro pensamiento puede referirse al marco objetivo, en lugar de ser simplemente parte de nuestra perspectiva del mundo. El contenido real de la justificación racional depende de lo que surge del intento de ser autocríticos, y aquello que descubrimos no puede reconstruirse como algo relativo o subjetivo. No podemos esperar que estas cuestiones queden determinadas en forma permanente, ya que siempre es posible que aparezca alguien con una nueva hipótesis que explique el carácter dependiente de una perspectiva de alguna forma de razonamiento hasta entonces invulnerable, o, por el contrario, que aparezca alguien con un método creíble para extender el razonamiento a un nuevo terreno, como la estética.

Una de las formas más radicalmente austeras de trazar la división es la de Kant: en el lado subjetivo están la mayor parte de nuestras formas del razonamiento, sólo aplicables al mundo tal como se nos presenta a nosotros; en el otro lado está la pura idea del *Ding an sich*, acerca de cuya naturaleza objetiva la razón nada puede decirnos, y eso incluye a uno mismo, como es en sí mismo.[2] Este es el modelo para todas las teorías que afirman que el mundo, hasta donde podemos conocer algo sobre él, es *nuestro* mundo. Pero incluso esta posición, que subjetiviza prácticamente todo, preserva un marco objetivo con la idea de que hay un modo en que las cosas son en sí mismas, y un modo en que el ser humano es en sí mismo, que, en conjunto, aunque no podamos tener ningún conocimiento acerca de ellos, determinan en última instancia la forma en que se nos presentan las cosas. No me propongo discutir la posición de Kant; por ejemplo, dejo de lado el misterio de por qué debería ser posible tener un conocimiento racional a priori de

las propiedades necesarias del mundo fenoménico, aun suponiendo que éstas son, básicamente, elementos de nuestro punto de vista, debidos a nuestra naturaleza y a las condiciones de posibilidad de toda la experiencia humana. ¿Es como conocer nuestras propias intenciones? Sin embargo, la teoría proporciona un caso límite de la división entre el pensamiento desde una perspectiva y el pensamiento independiente de una perspectiva, en la cual todas las formas de razonamiento con contenido se ubican del lado de la perspectiva, y solamente una idea pura acerca de cómo las cosas son en sí, sobre la que nada sabemos, se ubica del lado independiente de la perspectiva.

Este me parece un marco objetivo demasiado reducido incluso para sostener las pretendidas certezas fenoménicas del idealismo trascendental. Pero creo que si separamos la idea de la razón de la idea de que sus resultados deben tener una certeza absoluta, y, en lugar de eso, enfatizamos su aspiración a la universalidad, entonces es posible negar cualquier condicionamiento relativizador o subjetivizante de la razón, en mucha mayor medida de lo que piensa Kant. A pesar del abandono de la certeza y otras diferencias obvias, la concepción de la autoridad de la razón humana que deseo defender es muy parecida a la de Descartes.

II

Yo explicaría el tema del *cogito* de Descartes de esta manera.[3] Nos muestra un límite al tipo de autocrítica que comienza cuando nos contemplamos desde el exterior y consideramos las formas en las que nuestras convicciones podrían haber sido producidas por causas que no logran justificarlas o validarlas. Aquello que se revela a través de este procedimiento de crítica progresivamente destructiva es que resulta inevitable apoyarse en una facultad que genera y comprende todas las posibilidades escépticas. El escepticismo epistemológico, lo mismo que el relativismo selectivo, no es posible sin una confianza implícita en la capacidad para el pensamiento racional: éste procede por medio de la identificación racional de posibilidades lógicas compatibles con los datos disponibles, entre las cuales la razón no nos permite escoger. Así, el escéptico llega gradualmente a una concepción de sí mismo como alguien situado en un mundo cuya relación con él no puede penetrar.

Sin embargo, el escepticismo que es el resultado de un argumento, no puede ser completo. En el *cogito* la confianza en la razón se hace explícita, revelando un límite a este tipo de duda. El elemento filosófico verdaderamente significativo no consiste en la conclusión de Descartes de que él existe (un resultado mucho más restringido de lo que él presupone posteriormente) ni tampoco en el descubrimiento de algo absolutamente cierto. Antes bien, lo principal es que Descartes muestra que hay ciertos pensamientos respecto de los cuales no podemos ubicarnos *en el exterior*. Pienso que él estaba en lo cierto, aunque pienso también que pudo haber sostenido ese principio de manera más consistente.

Para ubicarnos del todo fuera de nosotros mismos, de una manera que nos permita reclasificar algunos juicios como meras apariencias, debe haber otros juicios que pensemos *directamente*. Finalmente, este procedimiento nos lleva a un nivel de razonamiento, en el cual, si bien es posible pensar que algunos de nuestros pensamientos pueden ser equivocados, su rectificación sólo puede ser particular, y no puede consistir en un rechazo general a toda esta forma de pensamiento, como una ilusión o un conjunto de reacciones localistas. En tanto depende de adoptar un punto de vista externo sobre nosotros mismos, el desacreditar afirmaciones universales de la razón como meramente subjetivas o relativas, tiene límites internos ineludibles, ya que el punto de vista externo no admite un punto de vista aún más externo, y así *ad infinitum*. Hay ciertos tipos de pensamientos que simplemente no podemos evitar *tener*, y es estrictamente imposible que se analicen desde el exterior, porque están incluidos inevitable y directamente en cualquier procedimiento de considerarnos desde el exterior. Y estos pensamientos nos permiten construir una concepción de un mundo que nos incluye a nosotros y a nuestras impresiones subjetivas como algo objetivo de hecho.

Y una vez que se admite la existencia de un solo pensamiento fuera del cual no podemos ubicarnos, resulta claro que la cantidad y variedad de tales pensamientos puede ser considerable. No es solamente «yo existo» lo que resuena una y otra vez en respuesta a cada esfuerzo por ponerlo en duda: algo parecido sucede con otros pensamientos que, aunque no tengan siempre el mismo grado de certeza, continúan resistiéndose a ser socavados por consideraciones sobre nuestro carácter contingente, o sobre la posibilidad de estar engañados, etcétera.

Los pensamientos lógicos y matemáticos más sencillos, por ejemplo, forman parte de la estructura dentro de la cual debe situarse cualquier cosa que se nos ocurra para socavarlos o condicionarlos, y pensamientos del mismo tipo deben, de modo inevitable, jugar un papel en los propios argumentos de socavación. No existe ningún punto de vista que podamos adoptar, desde el cual sea posible considerar todos los pensamientos de este tipo como meras manifestaciones psicológicas, sin pensar algunos de ellos al mismo tiempo. Aunque es menos obvio, creo que algo similar sucede en el caso del razonamiento práctico, incluyendo el razonamiento moral: si tratamos de adoptar un punto de vista completamente fuera de él, habremos de fracasar.

El pensamiento siempre nos retrotrae al uso de la razón incondicional, si intentamos cuestionarla globalmente, porque no podemos criticar algo con nada; y no podemos criticar lo que es más fundamental con lo que es menos fundamental. La lógica no puede ser desplazada por la antropología. La aritmética no puede ser desplazada por la sociología, o por la biología. En mi opinión, tampoco puede serlo la ética. Creo que una vez que se reconoce esta categoría de los pensamientos fuera de los cuales no podemos colocarnos, el número de ejemplos aumenta bastante.

El señalamiento de las influencias culturales en nuestras convicciones aritméticas o morales puede llevarnos a reexaminarlas, pero el examen debe proceder mediante razonamientos aritméticos o éticos de primer nivel: no puede simplemente dejar dichas esferas detrás y sustituirlas por la antropología cultural. Es decir, debemos preguntarnos si las explicaciones «externas» propuestas hacen razonable abandonar o condicionar de algún modo nuestra aceptación de cualquiera de estas proposiciones. Esto es igualmente verdadero si se supone que el punto de vista externo tiene por efecto persuadirnos de abandonar un juicio de primer nivel, o reconocer su carácter subjetivo (o el carácter subjetivo de todo el campo de pensamiento) sin cambiar su contenido. Estos son interrogantes que están *dentro* de la aritmética o de la ética, interrogantes acerca de la relevancia aritmética o ética de los argumentos.

Por tomar algunos ejemplos toscos, aunque conocidos: La única respuesta posible a la acusación de que una moral de derechos individuales no es más que un montón de ideología burguesa, o un instrumento de dominación masculina, o de

que la exigencia de amar al prójimo es, en verdad, una expresión de miedo, odio y resentimiento hacia el prójimo, consiste en considerar nuevamente, a la luz de estas propuestas, si las razones para respetar los derechos individuales u ocuparse de los demás pueden fundamentarse o si esconden algo que no constituye para nada una razón. Y esta es una pregunta moral. No podemos *salirnos*, sin más, del dominio de la reflexión moral: éste permanece allí. Lo único que podemos hacer es proseguir con la reflexión a la luz de las nuevas informaciones históricas o psicológicas, cualesquiera que sean, que se puedan ofrecer. Esto es igual en todas partes. Los cuestionamientos a la objetividad de la ciencia solamente pueden ser confrontados por medio de un razonamiento científico adicional, los cuestionamientos a la objetividad de la historia, por medio de la historia, etc.

Esto no significa que los resultados no se puedan revisar, sino solamente que dicha revisión debe llevarse a cabo continuando con el mismo procedimiento. Cualquier propuesta subjetivista debe sobrevivir como adición a nuestro cuerpo de creencias, en competencia con aquellas a las que trata de desplazar: no puede reclamar una prioridad automática. Dado que siempre se trata de un intento de vernos a nosotros mismos parcialmente desde el exterior, deberá suministrarnos inevitablemente alguna razón para abandonar o reinterpretar algunos de los pensamientos básicos que continuamos encontrando plausibles desde el interior.

Resulta usual hacer una distinción clara entre el enfoque cartesiano, fundacionalista, de la justificación del conocimiento, y el enfoque mucho más flexible y más holista que supuestamente caracteriza a la ciencia actual, que prescinde de las premisas evidentes por sí mismas e indudables. Pero pienso que ésta es una distinción superficial y que los métodos ordinarios de la ciencia son, básicamente, cartesianos. Donde se alejan de Descartes es en la relajación de la exigencia de certeza: Principios racionales que juegan un rol fundacional en una etapa pueden ser superados o revisados como producto de la crítica racional en una etapa posterior. Pero la empresa tiene una estructura fundamentalmente racional: avanza a través de la operación de métodos que aspiran a una validez universal en la información empírica, y el esfuerzo por construir un cuadro racional del mundo, con nosotros dentro de él, es lo que le da sentido a esa información. Por más holista que sea el

procedimiento, observaciones empíricas particulares no pueden derrotar los principios generales excepto a la luz de otros principios generales superiores que le den a las observaciones la fuerza necesaria.

El proyecto científico, como el de Descartes, aísla o deja de lado las impresiones ingenuas como meras apariencias hasta que puedan ser reintroducidas en una concepción abarcadora sobre un fundamento más firme, y este fundamento requiere un análisis acerca de cómo surgen dichas impresiones en nuestra interacción con el mundo. De modo que la ciencia, como lo viera Descartes, requiere que, en la medida de lo posible, nos ubiquemos fuera de nosotros mismos; pero al hacer esto, la ciencia también tiene que emplear la razón, y también al determinar qué hacer con los datos resultantes; y respecto de dichos pensamientos *no* nos ubicamos afuera. En cada paso de nuestra investigación habrá pensamientos que, aun cuando reconozcamos que ellos mismos son en algún sentido parte de las cosas que suceden en el mundo, no pueden ser objeto de una comprensión psicológica externa que no utilice también estos pensamientos. No hay nada más fundamental para la construcción del conocimiento humano que el razonamiento que procede por medio de la generación y eliminación de hipótesis científicas guiadas por la información disponible.

La concepción del conocimiento de Descartes, en resumen, es ésta: se desarrolla a través de la interacción entre los dos polos, el de las apariencias subjetivas y el del razonamiento no subjetivo, para formar una descripción creíble de un mundo que existe en forma objetiva. La experiencia por sí sola no produce teorías científicas, y el razonamiento que sí las produce no puede ser considerado por nosotros meramente como una especie más elaborada de impresiones subjetivas. Para pensar eso, deberíamos llevar la visión aún más al exterior de nosotros mismos, y la construcción de una visión como esa tendría que reposar en ciertos pensamientos que, a su vez, pretendan para sí una validez objetiva. Revoluciones conceptuales de tal importancia son posibles,[4] pero deben estar basadas en razonamientos que nos involucren efectivamente. La principal diferencia entre esto y la concepción cartesiana, como dije, es que su dependencia de juicios indudables es menor; aunque cuánto más podamos acercarnos a la certeza en el razonamiento científico, mejor será, y en sus aspectos matemáticos este objetivo es alcanzable.

La tesis general de Descartes sigue siendo correcta: descubrimos la razón objetiva descubriendo que tropezamos con ciertos límites cuando nos preguntamos si nuestras creencias, valores, etcétera, son subjetivos, culturalmente relativos, o de alguna forma esencialmente dependientes de cierta perspectiva. Ciertas formas de pensamiento suceden *directamente* cuando consideramos dichas hipótesis, revelándose a sí mismas como objetivas en su contenido. Y si imaginamos la posibilidad de llegar a considerarlas, después de todo, como subjetivas, esto debe significar que nos las imaginamos como el foco de otros pensamientos cuya validez es verdaderamente universal. La idea de razón emerge del intento de distinguir lo subjetivo de lo objetivo. Por lo que sé, eso es lo que sucede inevitablemente si tratamos de tomarnos en serio las propuestas subjetivistas y tratamos de determinar si ellas pueden ser creídas, y no simplemente pronunciadas.

Esta respuesta al subjetivismo puede aparecer simplemente como una petición de principio. Después de todo, si alguien respondiera a cualquier puesta en duda de la lectura de las hojas de té como un método para decidir cuestiones fácticas o prácticas apelando a consultas adicionales a las hojas de té, esto sería visto como un absurdo. ¿Por qué es diferente el razonamiento acerca de las puestas en duda de la razón?

La respuesta es que la apelación a la razón está autorizada implícitamente por el propio cuestionamiento, de modo que éste es realmente una forma de mostrar que el desafío es ininteligible. La acusación de ser una petición de principio implica que hay una alternativa, a saber, la de examinar las razones a favor y en contra de la afirmación que se cuestiona mientras se suspende el juicio acerca de ella. Para el caso del razonamiento, sin embargo, ninguna alternativa como esa está disponible, desde que cualesquiera consideraciones contra la validez objetiva de un tipo de razonamiento son, inevitablemente, intentos de ofrecer razones en contra de éste, y tales intentos deben ser evaluados racionalmente. El uso de la razón en la respuesta no es introducido injustificadamente por el defensor: es una exigencia del carácter de las objeciones ofrecidas por el atacante. En cambio, un ataque a la autoridad de las hojas de té no nos conduce nuevamente a las hojas de té.

Aquí, nuevamente, nos encontramos en territorio cartesiano: generalmente se le critica a Descartes por la circularidad con la que defiende la autoridad de la razón a través de un ar-

gumento racional a favor de la existencia de un Dios no engañoso. Pero, dejando a un lado la debilidad de sus pruebas particulares de la existencia de Dios, el procedimiento de replicar a los cuestionamientos de la razón con otros argumentos racionales me parece intachable. Cualquier cuestionamiento formulado contra el razonamiento tendrá que contener su propio razonamiento, y esto solamente podrá ser evaluado racionalmente, o sea, por medio de métodos que aspiren a una validez general.[5]

Esta es la consecuencia inevitable de tratar a esa propuesta como algo sobre lo que se nos pide que *pensemos*; ¿y cuál es la alternativa? Aquellos que impugnan la posición racionalista argumentando que aquello a lo que apela en cada paso son, en verdad, intuiciones, prácticas o convenciones, contingentes y quizás particulares, pueden intentar aplicar este análisis hasta el final, cada vez que un cuestionamiento a la razón sea confrontado por medio de un razonamiento adicional. Pero no veo cómo pueden terminar el procedimiento con un cuestionamiento que no invite, a su vez, a una evaluación racional.

Una estructura como esa aparece constantemente en los procedimientos reales de nuestro pensamiento; en su fenomenología, por así decirlo. La pregunta es, ¿qué significa? ¿Cuál debería ser nuestra actitud frente a ella? ¿Cómo podemos reconciliarla con el reconocimiento de que somos especímenes biológicos, criaturas falibles sujetas a un gran número de influencias que podríamos no comprender, y formadas por causas respecto de muchas de las cuáles no tenemos ningún control? Si miramos cómo la gente piensa realmente, descubrimos que la pretensión de un contenido objetivo es omnipresente. Se la encuentra aun en el juicio estético, que (aunque no es una forma de razón porque no sigue principios generales[6]) no puede ser desplazado íntegramente por una explicación sociológica, psicológica, histórica o económica de sus orígenes. Pero yo voy a concentrarme en el razonamiento lógico, empírico, y práctico. Este no puede, según creo, ser considerado como un fenómeno meramente psicológico o social, porque eso significaría intentar colocarnos por fuera de él de un modo en que no podemos hacerlo. La pregunta es, ¿de qué otra manera podemos entenderlo? ¿Qué tipo de comprensión de nosotros mismos tornaría comprensible nuestra capacidad para pensar?

III

Creo que no hay ninguna respuesta general con contenido informativo para esta pregunta, porque la autoridad de las formas más fundamentales del pensamiento se revela solamente desde el interior de cada una de ellas y no puede ser avalada por una teoría sobre el pensador. Y hay que resisitir precisamente contra la primacía de la autocomprensión.

Hay una especie de desigualdad en las disputas acerca de la autoridad incondicional de la razón: sus contrincantes, según una versión, se contentan con decir la misma cosa sencilla una y otra vez, mientras que sus defensores tienen que resistir recurriendo a algo diferente y más complicado en relación a cada forma de aplicación de la razón. La resistencia debe ser hecha pieza por pieza aún si se esgrime, además, un argumento general de que no todo puede ser subjetivo; porque dicho argumento no nos dice en qué lugar de la red cognitiva habrá de encontrarse la validez universal o la autoridad de la razón. (Más aún, el límite puede moverse como resultado del razonamiento.) Debemos descubrir la respuesta viendo qué tipos de juicios sustantivos vencen a una interpretación de ellos basada en la perspectiva. No hay alternativa alguna a la consideración de las alternativas y al juicio de sus méritos relativos.

El comentario para todos los propósitos del subjetivista, que se aplica a cualquier cosa que digamos o hagamos, incluyendo cualquier procedimiento de justificación y de crítica, consiste en que éstas son, en última instancia, la manifestación de disposiciones contingentes para las que no hay justificaciones ulteriores. La justificación se desarrolla sólo en el interior de prácticas que son sustentadas por esas disposiciones, son prácticas que reflejan las formas comunes de vida de nuestra cultura o de nuestra especie, pero nada más universal que eso. Este argumento, cualquiera sea su valor, puede ser utilizado respecto de casi todo. Siempre es posible decir, después de que la justificación final ha sido dada: «Pero eso es sólo algo que *lo satisface* a usted, algo que usted dice con la convicción de que no requiere más justificación: y todo lo que usted dice es una manifestación, simplemente, de las contingencias propias de su constitución personal, social y biológica. El punto final en esta línea no es el contenido de su razonamiento sino el hecho de que para usted, las justificaciones concluyen aquí; y ese es un hecho de la naturaleza».

La réplica a esto no puede ser tan general, ya que a veces puede mostrarse a través de una explicación alternativa del procedimiento que la aspiración a una objetividad más universal es espuria. Por lo tanto, el defensor de la razón debe montar su defensa separadamente en cada dominio del pensamiento, intentando mostrar desde el interior de una forma de razonamiento, que sus métodos son ineludibles y que el uso de éstos en el nivel de base se resiste a ser desplazado por una explicación de la práctica en otros términos que no empleen dichos métodos. El desafío general en el metanivel debe reinterpretarse como un conjunto de propuestas explicativas acerca de la subjetividad de formas particulares de razonamiento aparente, de manera tal que pueda ser enfrentado con múltiples respuestas particulares en el nivel de base. Esas respuestas deben mostrar, para el caso de las matemáticas, o de la ética, o de la ciencia natural, que los métodos internos a dicho campo del pensamiento tienen una autoridad que es esencialmente inagotable, de modo tal que sus resultados no pueden ser encorchetados o relativizados en la forma propuesta. Debe mostrarse que no podemos tener lo subjetivo sin lo objetivo, *en este caso.*

Esto significa que una crítica suficientemente simple y persistente de las pretensiones de la razón universal lo tiene más fácil que sus defensores. La primera puede simplemente decir lo mismo una y otra vez; pero la única forma de defender la objetividad de la ética, por ejemplo, es por medio de la argumentación ética en el nivel de base, mostrando que es imposible ubicarse por completo detrás o fuera de él. Para contraatacar al subjetivista se debe tomar su propuesta, no como una fórmula hueca aplicable a cualquier cosa, sino como una afirmación específica acerca del área del pensamiento cuya autoridad no relativizada está siendo cuestionada. Solamente de esta forma puede salir a la luz el conflicto entre la sustancia interna de los pensamientos y la visión relativizadora externa.

Aquí hay dos ejemplos flagrantes de la interpretación de la razón como consenso, ambos provenientes de filósofos. Admito que son blancos fáciles, pero la visión que ellos expresan es bastante común. Sabina Lovibond se refiere a

> nuestra falta de acceso a cualquier distinción entre aquellas de entre nuestras creencias que son realmente verdaderas, y aquellas que son meramente tomadas como verdaderas por nosotros.

Ninguna distinción de este tenor puede sobrevivir a nuestro reconocimiento consciente de que alguna autoridad humana debe decidir acerca de la pretensión de cualquier proposición de ser considerada como verdadera, y, por lo tanto, que la validez objetiva de una afirmación o un argumento es siempre al mismo tiempo algo de lo que seres humanos (aquellos seres humanos que lo denominan 'objetivamente válido') son subjetivamente persuadidos.[7]

Y le atribuye a Wittgenstein:

Por lo tanto la concepción del lenguaje de Wittgenstein incorpora una epistemología no fundacional que muestra las nociones de objetividad (juicio acertado) y de racionalidad (razonamiento válido) como basadas en el consenso, teórico en primera instancia, pero en última instancia práctico.[8]

Richard Rorty presenta la misma idea de esta manera:

No podemos hallar un gancho en el cielo que nos eleve por encima de la mera coherencia —mero acuerdo— hacia algo como «la correspondencia con la realidad como ella es en sí misma». ... A los pragmatistas les gustaría sustituir el deseo por la objetividad —el deseo de estar en contacto con una realidad que es más que una comunidad con la que nos identificamos— por el deseo por la solidaridad con dicha comunidad.[9]

Opiniones como éstas tienen, si no se las examina bien de cerca, un aire de autoevidencia que puede explicar su mayor popularidad fuera de la filosofía que dentro de ella. Pero si se las toma en serio, se vuelven inconsistentes con el propio consenso en el que proponen «basar» la objetividad. En lo que están de acuerdo los seres humanos que forman las creencias científicas o matemáticas es en que estas cosas son verdaderas, y punto, y en que serían verdaderas estuviéramos o no de acuerdo con ellas, y, aún más, ¡que lo que hace *a esto* verdadero no es simplemente que estamos de acuerdo en decirlo! La única forma de conducirse frente a un eslogan subjetivista general como éste consiste en convertirlo en una afirmación específica y sustantiva acerca de la aritmética, o la física, o lo que sea, y en ver cómo ésta se sostiene a sí misma. Creo que por lo general se tornará inconsistente con el contenido de las afirmaciones interiores al discurso en revisión, y considerablemente menos creíble que éstas, en una comparación directa.

La respuesta corriente de un subjetivista a tales argumentos es que él no está diciendo nada que entre en conflicto con el contenido de los juicios matemáticos, o científicos, o éticos, ordinarios. En cambio, él está simplemente explicando cómo operan éstos realmente. Aquí hay otro pasaje de Rorty (esto no lo estoy inventando yo):

> Lo que gente como Kuhn, Derrida, y yo creemos es que no tiene sentido preguntarse si realmente hay montañas o si simplemente nos resulta conveniente hablar acerca de las montañas.
> También pensamos que no tiene sentido preguntar, por ejemplo, si los neutrinos son entidades reales o meramente útiles ficciones heurísticas. Este es el tipo de cosas que queremos decir cuando decimos que no tiene sentido preguntar si la realidad es independiente de nuestras formas de hablar acerca de ella. Dado que existen beneficios derivados de hablar de las montañas, como ciertamente los hay, una de las obvias verdades acerca de las montañas es que ellas estaban allí antes de que nosotros habláramos de ellas. Si usted no cree esto, probablemente no sepa cómo jugar los juegos de lenguaje usuales que emplean la palabra «montaña». Pero la utilidad de esos juegos de lenguaje no tiene nada que ver con la pregunta de si La Realidad Como Es En Sí Misma, al margen de cómo le resulta útil a los seres humanos describirla, contiene montañas.[10]

Pero Rorty no puede escapar tan fácilmente. La afirmación de que la objetividad no va más allá de la solidaridad con su comunidad lingüística, incluso si se extiende a las cosas que su comunidad lingüística dice que serían verdad aun si dijeran tal cosa o no, contradice en forma directa las afirmaciones categóricas a las cuales pretende referirse: que hay una infinita cantidad de números primos, que la discriminación racial es injusta, que el agua es un compuesto, que Napoleón medía menos de 1,80 m.

La contradicción surge al adicionar un condicionamiento que es incompatible con la naturaleza no condicionada del original. El subjetivista puede insistir con que él no está negando ninguno de los siguientes lugares comunes, pero no puede ofrecer una explicación sensata de ellos:

(1) Hay muchas verdades acerca del mundo que nunca conoceremos y que no tenemos forma de descubrir.
(2) Algunas de nuestras creencias son falsas y nunca se descubrirá que lo son.

(3) Si una creencia es verdadera, sería verdadera aunque nadie creyera en ella.

Decir simplemente que dichas afirmaciones son parte del «juego del lenguaje» con el cual buscamos solidaridad no las vuelve inteligibles. Es como si alguien dijera «Lo incorrecto es solamente lo que contradice las leyes de mi comunidad», y después agregase, «por supuesto, las leyes de mi comunidad especifican que no todo lo que es incorrecto es ilegal».

Estas formas de subjetivismo son aserciones positivas radicales, y no, como sus proponentes las representan, meramente el rechazo de excesos metafísicos. Para tomar en serio tal afirmación, deberíamos tratar de interpretarla como una alternativa genuina, algo acerca de nuestra relación con el mundo que se nos pide que creamos, y entonces, habrá de poner en marcha inevitablemente los mecanismos de la evaluación racional. Tal propuesta no puede ser eximida de los requisitos de inteligibilidad y credibilidad: es una afirmación, después de todo, y se supone que es verdadera. ¿De qué otra manera que no sea pensando en ella podemos decidir si la aceptamos? En la mayoría de los casos concluiremos que la razón y la objetividad no están basadas en el consenso, sino que, por el contrario, allí donde el consenso es alcanzable, surge de la convergencia de diversas personas, todas ellas razonando para llegar a la verdad. Existe un consenso acerca de la imposibilidad de denumerar los números reales porque la demostración de ella es conclusiva, y no viceversa.

El subjetivista no puede salvar su posición admitiendo la apariencia inevitable de ciertas formas objetivas de pensamiento en nuestros procedimientos concretos de razonamiento —admitiendo la apariencia como un hecho psicológico— mientras al mismo tiempo insiste en que esto no significa que el objetivo de estos procedimientos sea llevarnos a lo que es verdad independientemente de nuestras creencias. No puede hacer esto, porque tal «reducción fenomenológica» sería nuevamente el intento de colocarnos por fuera de estos pensamientos y de considerarlos meramente como apariencias, que es precisamente lo que no puede hacerse.

Los intentos de relativizar la objetividad considerándola un esquema conceptual fracasan por la misma razón. Supongamos que alguien acepta que en algún sentido no todo puede ser subjetivo, que en cualquier sistema de pensamiento algo

debe jugar el rol de aquello que es objetiva o no relativamente válido, y contra lo que necesariamente chocamos cuando intentamos clasificar algunas de nuestras otras respuestas como subjetivas. Y supongamos que luego sugiere que esto podría ser algo diferente en distintos esquemas conceptuales o diferentes tipos de mentes, que, en todo caso, parece pertenecer a la psicología cognitiva contingente del razonamiento. La réplica es que dado que el razonamiento produce creencia, y la creencia es siempre creencia en la verdad de lo que se cree, la distinción entre el mero reconocimiento de la razón y el reconocimiento de su validez objetiva no es inteligible. No podemos, por ejemplo, simplemente observar desde el costado que la lógica provee un marco incondicionado para nuestros pensamientos. Por supuesto, podemos por buenas razones abandonar, por erróneas, formas de argumento que alguna vez pensamos que eran persuasivas. Pero si la reflexión y la argumentación realmente nos persuaden de algo, no nos va a ser posible al mismo tiempo considerar eso como simplemente un hecho profundo acerca de la fenomenología del pensamiento. Esta es solamente una instancia de la imposibilidad de pensar «Es verdad que yo creo que p; pero eso es solamente un hecho psicológico acerca de mí; respecto de la verdad de p en sí, permanezco sin compromisos».

La idea de esquemas conceptuales alternativos no puede ayudarnos en este punto. Hay tipos de pensamiento de los que no podemos prescindir, aun cuando tratemos de pensar en nosotros, desde el exterior, como criaturas pensantes. No estamos en condiciones de colocarnos por fuera de esos pensamientos cuando pensamos en otras posibles criaturas pensantes. De modo que la idea de una mente o esquema conceptual alternativos es inútil para distanciarnos de tales pensamientos: el contenido de ellos derrota a todos los intentos de relativizarlo.[11] En última instancia, creo yo, no hay ninguna posición en el espacio intelectual que el perspectivista pueda ocupar.

IV

Por más empeño que pongamos en tratar de interpretar nuestros conceptos y pensamientos en forma naturalista, como expresión de formas de vida contingentes, la lógica del esfuerzo habrá de generar siempre pensamientos demasiado fundamentales para esto, pensamientos respecto de los cuales

no podemos ubicarnos fuera de esta manera y que debemos emplear al tratar de ver desde el exterior cualquier otra cosa que hacemos. Estos pensamientos no pueden ser de ninguna manera objeto de una interpretación o condicionamiento en primera persona: ellos suben a la superficie nuevamente en su forma incondicionada cada vez que tratamos de subordinarlos a la psicología, la sociología, o a la historia natural. No quiero decir que todos ellos tengan un carácter concluyente irreversible; a veces son desplazados o refutados por razones superiores. Pero forman un límite externo cuyo interés es no relativo. Mi objetivo es fundamentar esto más detalladamente en relación a formas particulares de razonamiento.

Hay una respuesta general adicional que quiero mencionar en este punto, que acecha a todas las filosofías racionalistas y realistas. La pregunta se puede plantear ahora así: Aun aceptando su descripción de cómo pensamos, ¿por qué no muestra eso solamente que no podemos *decir* que la lógica, por ejemplo, o la ética, están arraigadas en nuestras prácticas naturales y no cuestionadas, pero que esto, sin embargo, *se manifiesta* en la forma mediante la que los argumentos y las justificaciones llegan a un fin, en juicios acerca de los cuales todos asentimos naturalmente? No podemos decir que la lógica dependa de dichas prácticas, porque esto violaría dichas prácticas, en las que la propia lógica tiene la última palabra. Pero, ¿no se manifiesta la autoridad última de esas prácticas en el hecho de que esta última palabra es la última palabra en *nuestros* argumentos, *nuestros* pensamientos, *nuestros* razonamientos?

Esta propuesta deriva de la doctrina de Wittgenstein según la cual la verdad del solipsismo no puede ser afirmada aunque de todas maneras se muestra en el hecho de que por más impersonalmente que yo describa el mundo, éste termina siendo descrito en mis propias palabras. No puedo, en verdad, decir en este lenguaje que el mundo es mi mundo, porque en mi lenguaje eso es falso: El mundo existía antes que yo, y habría existido aún si yo nunca hubiera nacido, por ejemplo. Pero todo esto está siendo expresado en mi lenguaje, y eso muestra que en una forma más profunda el mundo es mi mundo, aunque no pueda ser dicho.[12]

¿Por qué no es éste un comentario apropiado respecto de mi afirmación de que los pensamientos lógicos, aritméticos, y aun los éticos, están desprovistos de cualquier elemento de primera persona y no admiten ningún condicionamiento de primera

persona? ¿Por qué no decir que el que sean expresiones de nuestras reacciones, prácticas, o hábitos, más profundamente arraigados, *se muestra* en el procedimiento concreto del razonamiento, aunque no pueda ser dicho?

Ojalá alcanzara con replicar, como se dice que Frank Ramsey lo hizo respecto de Wittgenstein, «Lo que no puede ser dicho no puede ser dicho, y tampoco puede silbarse». Pero quiero responder con más rigor que la verdad del solipsismo no se demuestra por el hecho de que el lenguaje en el que yo describo el mundo sea mi lenguaje, y la verdad de alguna otra forma de subjetivismo no se demuestra por el hecho de que la justificación llegue a un fin en ciertos puntos en los que hay un acuerdo natural acerca de ciertos juicios. No se demuestra nada respecto al esquema de pensamiento a través de estos hechos, porque los propios pensamientos los dominan.

Todo depende del resultado de esta peculiar controversia sobre la última palabra. El subjetivista quiere darla al reconocimiento de que las justificaciones llegan a un fin dentro de nuestro lenguaje y de nuestras prácticas. Yo quiero darla a las propias justificaciones, incluyendo algunas que están involucradas en o implicadas por tal reconocimiento, que está subordinado a ellas, como el reconocimiento de que una notación es esencial para pensar acerca de la aritmética está subordinado a la misma aritmética. Un determinado paso extra que trata de dar cierta gente solamente ofrece la ilusión de un pensamiento, un camino que no lleva a ninguna parte: cuando se agrega, «Esto es simplemente lo que yo hago», o «Esta es mi forma de vida», o «Sucede que esto es lo que me preocupa»,, uno no agrega nada a lo que en sí mismo no es una afirmación en primera persona, ni siquiera algo que puede ser «mostrado» pero no dicho. Que esto es así puede verse en el hecho de que uno puede agregar tal condicionante hueco a absolutamente cualquier cosa. Si hubiera pensamientos no subjetivos, alguien, aún, debería pensarlos. De modo que la fórmula que simplemente expresa esto no puede usarse para demostrar que todo está basado en nuestras respuestas. Una tautología en la que todas las partes de una discusión están de acuerdo no puede mostrar que una de ellas está en lo cierto.

Es difícil quedar satisfecho con darle la última palabra a ciertos juicios o formas de razonamiento comunes. Si rechazamos todas las reservas relativizadores, es terriblemente tentador el agregar alguna otra cosa en su lugar: «2 + 2 = 4 y la

crueldad es malvada, no solamente *para nosotros*, sino *absolutamente*». Pero si con esto se intenta ir más allá de la negación del condicionamiento, puede, en las inmortales palabras de Bernard Williams, ser un caso de «pensar demasiado», con la implicación desafortunada de que a menos que algo positivo pueda ser colocado en ese espacio, nos estaríamos quedando, después de todo, con el subjetivismo. Sería mejor si simplemente pudiéramos llegar a un fin en ciertos juicios y argumentos, que ni admiten ni requieren ulteriores requisitos. Pero esto parece exigir un nivel de fuerza de voluntad filosófica que supera a la mayoría de nosotros.

El impulso a condicionar es muy difícil de suprimir. La única forma de resistir la tentación constante de otorgarle la última palabra —incluso la impronunciable última palabra— a la primera persona (del singular o del plural), consiste en ver cómo el razonamiento acerca del mundo en el primer nivel predomina inevitablemente sobre estas ideas, si las tomamos seriamente.

Notas

1. «Why Reason Can't Be Naturalized», en Hilary Putnam, *Realism and Reason: Philosophical Papers*, volumen 3 (Cambridge University Press, 1983). El comentario sobre las ideas incoherentes está en la p. 194 de este libro. Véase también Peter van Inwagen, *Metaphysics* (Westview Press, 1993), pp. 65-68.

2. Me estoy refiriendo a la epistemología de Kant. La razón práctica, según él, puede decirnos más cosas.

3. Pese a que el *cogito* es un test de Rorschach filosófico, en el que todos ven reflejadas sus propias obsesiones.

4. La teoría de la relatividad espcial de Einstein es un ejemplo. Esta reveló que el espacio y el tiempo de la física newtoniana eran apariencias subjetivas.

5. Véase Barnard Williams, *Descartes: The Project of Pure Inquiry*, (Penguin, 1978), pp. 206-207. A lo sumo, pienso que Descartes le otorga demasiado crédito a los cuestionamientos; véase la discusión profundizada en el Capítulo 3.

6. Véase Mary Mothersill, *Beauty Restored* (Oxford University Press, 1984).

7. *Realism and Imagination in Ethics* (University of Minnesota Press, 1983), p. 37.

8. Ibid., p. 40.

9. «Science as Solidarity», en Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth* (Cambridge University Press, 1991), pp. 38-39.

10. «Does Academic Freedom Have Philosophical Presuppositions?», *Academe*, noviembre-diciembre 1994, pp. 56-57.

11. Esto no es esencialmente distinto al ataque de Davidson a la idea de esquemas conceptuales alternativos. Aunque el resultado de Davidson surge de las condiciones de la interpretación, no es solamente la cuestión de tener que ver a otras mentes en términos de la mía lo que suena demasiado subjetivo. Más bien es el contenido real de ciertos pensamientos acerca del mundo y las formas de razonamiento lo que establece las condiciones de la interpretación: Nada puede llamarse pensamiento si no cumple con estas condiciones. Véase Donald Davidson, «On the Very Idea of a Conceptual Scheme», en su *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford University Press, 1984. Trad. castellana: *De la verdad y la interpretación*, Barcelona, Gedisa, 1990.)

12. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (Routledge, 1992. Trad. castellana: Madrid, Revista de Occidente, 1957), 5.62 y *Notebooks 1914-1916* (Blackwell, 1961. Trad. castellana: *Diario filosófico*, Barcelona, Ariel, 1982), p. 85 de la versión original.

3

Lenguaje

I

Un factor que ha contribuido a la devaluación de la razón es una concepción equivocada de la importancia del lenguaje para la filosofía. Como los lenguajes son prácticas humanas, productos culturales que difieren entre sí y tienen historias complejas, la idea de que el nivel más profundo de análisis de nuestro conocimiento, nuestro pensamiento, y nuestra comprensión debe ser el análisis del lenguaje ha dado origen, gradualmente, a una suerte de psicologismo acerca de lo que es más fundamental, el que a su vez conduce, frecuentemente, al relativismo.[1] Esta es una especie de decadencia de la filosofía analítica, un alejamiento de sus orígenes en la insistencia de Frege en la importancia fundamental de la lógica, concebida como el examen de conceptos independientes de la mente y el desarrollo de una comprensión más pura y una expresión más clara de ellos.

El lenguaje es en sí mismo un tema importante para la filosofía, y la investigación del lenguaje es a menudo el mejor lugar para comenzar a clarificar nuestros conceptos más importantes. Lo mismo puede decirse de las condiciones de confirmación y verificación. Pero el verdadero tema, entonces, no es el lenguaje como práctica contingente, sino, en un sentido amplio, la lógica: el sistema de conceptos que hace posible al pensamiento y al que debe someterse todo lenguaje utilizable por seres pensantes. El particular lenguaje contingente

que nos toca en suerte hablar es esencialmente una herramienta del pensamiento. En relación a los interrogantes básicos, funciona como los diagramas físicos en la geometría, o los números en aritmética; es una clara ayuda para la formulación, el ordenamiento y la transmisión de pensamientos. Entenderlo es una forma de pensamiento, pero no es el material del cual están hechos los pensamientos. Es indispensable para muchos tipos de pensamiento, tal como los diagramas son indispensables para la geometría; pero su relación con el contenido de nuestros pensamientos es, a menudo, bastante imprecisa. Cualquiera puede verificar esto desde su propia experiencia, pero es particularmente evidente en filosofía, donde el pensamiento es a menudo no lingüístico y la expresión sobreviene mucho después.

Dado que el lenguaje surge en respuesta a las demandas del pensamiento y de su comunicación, habrá de reflejar el carácter de aquello para cuya representación se usa; pero el orden explicativo, aquí, va de la naturaleza fundamental de las cosas al lenguaje, aun si en algunos casos el orden del entendimiento es el inverso. Mientras que, sin duda, hay conceptos que son simplemente artefactos de un lenguaje particular, con raíces puramente locales, eso no es cierto respecto de los conceptos más importantes de los que se ocupa la filosofía. En particular, no es cierto respecto de las formas más generales de razonamiento. Éstas no dependen de ningún lenguaje particular, y cualquier lenguaje que sea adecuado para el pensamiento racional debe suministrar una forma de expresarlas.

Todo esto es herético, lo sé. Sin embargo me parece mucho más plausible que la idea de que el fenómeno social del lenguaje se encuentra en el fondo de todo, y la tesis negativa puede ser aceptada aun sin una teoría positiva acerca de qué son los pensamientos. No podemos explicar la razón por medio de una descripción naturalista de las prácticas del lenguaje, porque las formas en las que el lenguaje es un vehículo para el razonamiento no admiten un análisis naturalista, o psicológico, o sociológico. En la medida en que las prácticas lingüísticas muestran principios de razonamiento, o nos exhiben, por ejemplo, algo acerca de la naturaleza de las proposiciones aritméticas, no lo hacen porque la lógica sea la gramática, sino porque la gramática obedece a la lógica.[2] Ningún «lenguaje» en el cual el modus ponens no fuera una inferencia válida o en

el que la identidad no fuera transitiva podría, en absoluto, ser usado para expresar pensamientos.

Otro ejemplo de explicación de un tipo de pensamientos en términos de una práctica lingüística contingente es el intento de R. M. Hare de basar la ética en el análisis del lenguaje de la moral: Hare encuentra la base última del principio prescriptivista universal en el hecho contingente de que la palabra «deber» [*ought*] es usada de una manera determinada.[3] Esto no sólo nos lleva fuera de la ética en busca de la base última de la ética, sino que nos lleva a un nivel mucho menos fundamental, al nivel de las prácticas lingüísticas contingentes, identificables empíricamente. En este caso pienso que la respuesta general ha sido que, sea cual fuera el mérito de la teoría moral sustantiva de Hare, en la cuestión de los fundamentos simplemente está buscando en el lugar equivocado. Pero otras formas de invertir los valores explicativos en ética han alcanzado una mayor aceptación, como en el caso de las perspectivas de la sociología, la antropología cultural, o la biología evolucionista.

La búsqueda de la explicación última de la necesidad lógica en las prácticas de una comunidad lingüística, por más profundamente arraigadas que estén o por más automáticas que éstas sean, es un ejemplo importante del intento de explicar lo más fundamental en términos de lo que es menos fundamental. Es este patrón de inversión en general lo que quiero criticar: en sus diversas manifestaciones, con distintos hechos sociales en la posición de explicación última, se ha vuelto algo parecido a una norma cultural. No pretendo negar que el lenguaje sea un sistema de convenciones, o que la corrección en el uso del lenguaje requiera conformidad con los usos de la comunidad lingüística. Lo que niego es que la validez de los pensamientos que el lenguaje nos permite expresar, o incluso tener, dependa de esas convenciones y usos.

No hay duda de que la mera costumbre puede dar lugar a un fuerte sentido de corrección objetiva, y que esto puede parecer como desconectado de las convenciones contingentes que son sus verdaderas fuentes. Cualquiera que, con cómica exasperación, haya vivido ciertos cambios en el idioma inglés que empezaron como errores y que fueron extendiéndose hasta convertirse en la norma, será fácilmente consciente de ello. El uso de «desinteresado» [disinterested] por «no interesado» [uninterested], o de «enormidad» [enormity] por «enorme ta-

maño» [enormous size], probablemente me siga pareciendo como objetivamente incorrecto aunque viva hasta una edad en la que casi nadie los reconozca como errores. Pero en estos casos de *uso*, como algo opuesto a validez, debe reconocerse que la objetividad no puede ir más allá de la práctica de la comunidad.

Sin embargo, eso no es verdad del contenido del pensamiento, como opuesto al significado de las palabras. El hecho de que las contingencias del uso hagan de «and» [y] la palabra inglesa para la conjunción no implica absolutamente nada acerca del status de la verdad de que p y q implica p. Lo que se quiere decir por medio de un conjunto de oraciones es materia de convención. Lo que se sigue de un conjunto de premisas, no. Este no es más que otro caso en el cual el relativismo es inconsistente con el contenido de los juicios que se analizan.

Tampoco quiero negar que el consenso a veces juega un papel en la determinación de la extensión de un concepto, pero éstos son casos especiales. Hay una diferencia entre la instrucción «Sume dos» y las instrucciones «Recoja todas las frambuesas maduras» o «No invite a nadie sin sentido del humor». Hay algunos conceptos, como el de humor, cuya extensión está determinada, en última instancia, por el acuerdo en la respuesta entre algún conjunto de personas (no necesariamente hablantes del mismo lenguaje), pero es imposible pensar en «Sume dos» de esta manera. Cuando consideramos la diferencia entre nosotros y la persona que, cuando se le dice que siga sumando dos, dice «996, 998, 1000, 1004, 1008, 1012...», lo que es correcto decir no es sencillamente que nosotros lo hacemos distinto, automáticamente y sin reflexión, que aquí nuestra pala se tuerce, etcétera. Lo que es correcto decir es que si este hombre no nos ha entendido simplemente mal en el sentido más obvio, de modo que puede ser corregido por nosotros, entonces tiene un tornillo flojo y está simplemente pronunciando palabras más que expresando pensamientos.

Es verdad que para que un lenguaje sea posible se requiere, en algún nivel, un acuerdo automático acerca de juicios y prácticas lingüísticas: alguien cuyos usos se apartan en forma suficientemente radical de los de sus cohablantes simplemente carece del concepto. Pero el concepto no consiste solamente en dicho acuerdo, así como la experiencia de percepción por medio de la cual identificamos un objeto físico no agota el concepto de éste. Más bien, en cierto punto, para que la gente

aprenda aritmética simplemente tiene que comprender los conceptos «más» y «dos», y esto significa entender que la corrección en este área no se basa en el consenso, a diferencia, por ejemplo, de las reglas de pronunciación. Si comprendieron los conceptos o no, se evidenciará a través de su práctica lingüística, pero la corrección no consiste en esa práctica. El significado, en otras palabras, no es simplemente el uso, a menos que entendamos «uso» en un sentido normativo que ya implique significado.

II

Una razón a favor de mi convicción, por extraño que parezca, reside en el argumento de Wittgenstein acerca de las reglas. Cualquiera haya sido su propia visión (un tema al cual retornaré), creo que sus observaciones muestran decisivamente que el pensar no puede ser identificado con poner marcas en un papel, o con hacer ruidos, o con manipular objetos, o incluso con tener imágenes en la propia mente, por más detalles contextuales (incluyendo la práctica de una comunidad) que se agreguen a una explicación de ese tipo. El almacenero de Wittgenstein, con su caja con la indicación «manzanas» y su muestra de color y series de números,[4] es una cáscara vacía, nada más. Es imposible que tal descripción explique en qué consiste que las palabras tengan significado. O, para tomar otro ejemplo clásico: cualquier explicación reductivista acerca de qué significa «Sume dos» ya sea conductista, antropológica, o de otro tipo, no puede ser correcta porque no puede por sí misma tener las implicancias propias de ese pensamiento con respecto a lo que lo satisface y lo que no lo satisface en un número infinito de casos.

La intencionalidad no puede ser analizada en forma naturalista, en otras palabras, no pueden serle dadas condiciones suficientes en términos naturalistas. No puede ser captada ni por descripciones físicas ni por descripciones fenomenológicas. Pero decir que nada de lo que sucede cuando escucho la instrucción «Sume dos» determina la forma correcta de cumplirla respecto de cualquier número entero depende, primero, de restringir la concepción que uno tenga de «lo que sucede» a lo que puede ser descrito con abstracción de su contenido intencional, y luego, de preguntar acerca de una recuperación del contenido intencional respecto de este material despojado,

lo que es, por supuesto, imposible. La falacia consiste en pensar que podemos colocarnos «fuera» del pensamiento «Sume dos» y entenderlo como un evento describible en forma naturalista. Pero eso es imposible. El pensamiento es más fundamental que cualquier hecho acerca de las imágenes mentales o de cómo nos parece natural continuar con determinada práctica. Es un error plantear la pregunta tomando distancia respecto del propio pensamiento «Sume dos», estudiando las palabras o las imágenes mentales que las acompañan más allá de su contenido, y después preguntar en qué consiste su contenido. Esta es la movida crucial en el truco de prestidigitación.

Entonces, en mi opinión, el argumento de Wittgenstein tiene la fuerza de una reductio, como otros argumentos famosos, como las paradojas de Zenón, por ejemplo, o el argumento de Hume de que ninguna preferencia puede ser contraria a la razón. Sin embargo, como en el caso de Zenón, no resulta inmediatamente claro respecto de qué es una reducción. El problema es encontrar el presupuesto fatal que es responsable de la conclusión inaceptable. En el caso de Wittgenstein, la conclusión inaceptable, tal como yo lo expresaría, es que el pensamiento es algo imposible. El presupuesto defectuoso, sugiero, es que pensar o hablar es simplemente hacer algo, en las circunstancias correctas y sobre el trasfondo adecuado, que puede describirse sin especificar su contenido intencional.

La conclusión de que toda explicación naturalista del significado sencillamente contradice el concepto es una consecuencia de la paradoja de Wittgenstein que expuso Saul Kripke.[5] Aunque confío en el argumento de Kripke, ahora tengo dudas sobre la conclusión correcta respecto de la propuesta positiva de Wittgenstein acerca del significado. De acuerdo a Kripke, Wittgenstein cree no sólo que ningún hecho natural acerca de mí hace que sea verdad que yo quiero decir algo, sino que también cree, yendo más allá, que esta noción no debería explicarse en términos de condiciones de verdad sino en términos de condiciones de asertabilidad. Ahora tiendo a pensar que esto, también, es más reduccionista de lo que Wittgenstein hubiera deseado que fuera. Quizás el argumento establece solamente el resultado negativo de que ningún análisis de lo intencional en términos de lo no intencional puede tener éxito, más aun, que no debe intentarse ningún análisis del pensamiento.

El argumento, en resumen, es que mi acto de significar una determinada función matemática por medio de una expresión —significando adición a través de «más», por ejemplo— no puede consistir en ningún hecho acerca de mi conducta, mis estados mentales, o mi cerebro, ya que cualquiera de esos hechos debería ser finito (yo soy un ser finito) y por lo tanto no podría tener las infinitas implicaciones normativas de la función matemática. Cualquier cosa que agreguemos a la mera palabra, en la forma de otros estados de un ser física y mentalmente finito como yo, no será suficiente para determinar la diferencia entre la respuesta correcta y la incorrecta a un pedido de sumar cualquier par de números enteros.

Kripke inicialmente expone el problema como un problema sobre el pasado: ¿Qué cosa acerca de mí hizo que fuera el caso, en alguna ocasión pasada, que quise significar adición con la palabra de «más»? La conclusión es: nada. De modo que no hubo ningún hecho acerca de lo que quise decir por «más». Pero no hay nada especial acerca del pasado; la conclusión es completamente general:

> Si no existiera algo así como mi querer decir «más», en vez de *quus* [una función alternativa], en el pasado, entonces tampoco puede existir tal cosa en el presente. Cuando inicialmente presentamos la paradoja, forzosamente usamos el lenguaje, dando por sentado los significados del presente. Ahora vemos, como lo esperábamos, que esta concesión provisional fue, ciertamente, ficticia. No puede haber ningún hecho acerca de lo que yo quiero decir por medio de «más», o de cualquier otra palabra, en ningún momento. La escalera debe ser, finalmente, arrojada a un lado de un puntapié.[6]

Esto revela al argumento como una verdadera paradoja, es decir, un argumento cuya conclusión es simplemente inaceptable. No podemos patear esta escalera en particular, y si lo hiciéramos, nos quedaríamos sin la posibilidad de formular el argumento a favor de la conclusión paradójica.

El problema está ya contenido en el argumento original acerca del pasado, en el curso del cual, como lo señala Kripke, «forzosamente usamos el lenguaje, dando por sentado los significados del presente». Pero, en algún sentido, todavía está presente en la conclusión, en la cual decimos que no puede haber ningún hecho sobre lo que quiero decir con «más» o ninguna otra palabra. Eso es así porque la idea de ciertos significados posibles alternativos, respecto de los cuales ningún hecho

acerca de mí determina cuál es el verdadero, continúa estando detrás de ese pensamiento. ¿Y qué ocurre con las palabras «hecho», «palabra», «significa», etcétera? Aún estamos «forzosamente» usando el lenguaje en el intento de «plantear» su imposibilidad. Esta no es una posición coherente: La paradoja es extremadamente radical.

Yo lo expresaría diciendo que el pensamiento de que yo quiero significar algo por medio de mis palabras es un pensamiento cartesiano, un pensamiento que no puedo intentar poner en duda sin descubrir inmediatamente que la duda es ininteligible. Así como no puedo dudar acerca de si yo existo, no puedo dudar acerca de si cualquiera de mis palabras tiene significado, porque para tener esa duda, las palabras que uso al dudar deben tener significado. En esencia, el argumento me invita a concluir que tal vez yo no estoy pensando, lo que, claramente, es la imposible negativa a un pensamiento cartesiano.

No es imposible descubrir que algunas de las palabras que estoy acostumbrado a usar no significan nada; pero para pensar esto debo usar otras palabras, como «palabra», que sí significan algo. Pero el argumento de la paradoja wittgensteiniana es perfectamente general: si funciona, no deja nada en pie, incluyéndose a sí mismo. Por lo tanto, no puede funcionar. Pero eso, por supuesto, no nos muestra qué es lo incorrecto en el argumento. Por eso es una paradoja.

Mi respuesta no es una solución al problema filosófico del significado. Pero concluyo que siendo que quiero significar ahora adición por medio de «más», ciertamente pude haberlo hecho en el pasado, y si ningún hecho acerca de mí en el pasado que no lleve incluida la especificación de lo que quise decir puede ser un hecho en virtud del cual sea verdadero que quise significar adición, se sigue que no hay ninguna explicación no circular de en qué consiste el significado de adición por medio de «más». Algunos significados complejos pueden ser analizados en términos de algunos más simples, pero no hay ninguna explicación no circular, en términos naturalistas (conductistas, disposicionales, psicológicos, o fisiológicos) del significado en general.

El problema crucial no es simplemente la disparidad entre la finitud de los estados físicos o psicológicos y las implicaciones infinitas del significado, sino, como explica Kripke, la brecha entre lo no normativo y lo normativo.[7] El significado lleva implicada la diferencia entre respuestas o aplicaciones correc-

tas e incorrectas. Los hechos conductistas, disposicionales, o de la experiencia no tienen esas implicaciones. Por lo tanto, el primero no puede consistir en estos últimos. Este es un típico caso de la brecha de Hume entre el ser y el deber ser.[8]

Tampoco es posible una explicación naturalista de lo normativo en la ética, pero ese tópico será adecuadamente tratado más adelante. Aquí, lo que afirmo es que la paradoja de Wittgenstein revela que es un error pensar que cuando alguien significa algo con una palabra se trate de un hecho natural acerca de él que puede ser analizado en términos no normativos y no intencionales. «El significado no es un procedimiento que acompaña a una palabra. Porque ningún *procedimiento* podría tener las consecuencias del significado».[9] Seguro que expreso adición con «más»; esto es, en un sentido perfectamente correcto, un hecho acerca de mí. Pero en respuesta a la pregunta «¿Qué hecho?» es un error intentar responder excepto quizás por medio de una definición adicional de «adición» para alguien que no esté familiarizado con el término. Es una equivocación tratar de escapar del idioma normativo, intencional, a un plano que es «fáctico» en un sentido diferente, reduccionista.

El desplazamiento del terreno de las condiciones de verdad al terreno de las condiciones de asertabilidad no me parece un avance. En tanto éstas sean también descritas en forma naturalista, en términos de lo que la gente encuentra natural hacer y lo que acuerda hacer «ciegamente», sin necesidad de justificaciones adicionales, no veo cómo pueden ser consideradas como condiciones que ofrecen una explicación adecuada del fenómeno del significado. En respuesta a la pregunta de cómo un ser finito puede manejar un concepto como el de suma, que tiene implicaciones infinitas, es obviamente insuficiente decir, que es simplemente parte del uso corriente del término y que estamos justificados al adscribir ese concepto infinito a una persona que lo aplica de acuerdo con la práctica habitual en un número finito de casos apropiados. No puedo creer que esa fuera la visión de Wittgenstein; me parece tan reduccionista como una teoría del mismo tipo acerca de condiciones de verdad naturalistas finitas para el significado. Crispin Wright subraya el carácter radical de esta posición respecto de la posibilidad de que la verdad supere a la asertabilidad:

> ¿Cómo puede una oración ser indetectablemente verdadera a menos que la regla incluida en su contenido —la condición que el

mundo debe satisfacer para conferirle verdad— pueda admisiblemente ser considerada como extendiéndose, por así decirlo, a áreas donde no podemos seguirla, y determinando, allí, sin ninguna contribución de nosotros o de nuestras naturalezas reactivas, que un cierto estado de cosas se ajusta a ella?[10]

P. F. Strawson expresa la resistencia al relato «wittgensteiniano» de modo muy efectivo: se trata de un punto de vista «externalista» sobre nuestro lenguaje y, por lo tanto, falso respecto del fenómeno.

Nosotros mismos, como personas que piensan y hablan, cuando nos vemos confrontados con la afirmación de que la descripción wittgensteiniana agota el fenómeno, y dice todo lo que hay para decir, podemos, perfectamente, encontrar la afirmación como algo imposible de creer, y podemos estar tentados de decir que simplemente no es verdad de acuerdo a nuestra experiencia más evidente; porque, podemos estar tentados de decir, nosotros no meramente experimentamos compulsiones, o meramente encontramos natural decir en general lo que podemos observar que otros también dicen, o estar de acuerdo con esto o cuestionar aquello; en cambio, entendemos el significado de lo que decimos y de lo que escuchamos lo suficientemente bien como para ser capaces, al menos a veces, de reconocer en lo que se dice, inconsistencias y consecuencias que son sólo atribuibles al sentido o significado de lo que se dice.[11]

III

Me gustaría ser capaz de entender la posición de Wittgenstein en una forma decididamente antirreduccionista que no la dejara abierta a dichas objeciones. El problema es que algunos de sus comentarios citados con mayor frecuencia parecen alentarnos a ir más allá del punto en que él afirma que no hay nada más para decir; y tendríamos que explicar por qué esa es una mala interpretación. Por ejemplo:

«¿Cómo es que soy capaz de obedecer una regla? Si ésta no es una pregunta acerca de causas, entonces lo es acerca de la justificación de mi seguimiento de la regla en la manera en la que lo hago.

Si agoté las justificaciones he llegado a la base última, y mi pala se tuerce. Entonces estoy inclinado a decir: «Esto, simplemente, es lo que hago yo».

«Todos los pasos han sido ya tomados» significa: Yo ya no tengo más opciones. La regla, una vez impresa con un determinado significado, traza la línea por la que debe ser seguida a través de todo el espacio. —Pero si algo así fuera realmente el caso, ¿de qué me serviría?

No; mi descripción sólo tenía sentido si se la entendía simbólicamente. Debería haber dicho: —*Así es como me parece a mí.*

Cuando obedezco una regla, no elijo.

Obedezco la regla *ciegamente*.[12]

Es cierto que en un punto determinado las justificaciones concluyen, y que en dicho punto saco conclusiones sin una justificación adicional. No requiero justificaciones adicionales porque se me ha dicho qué hacer. Pero los eslóganes «Esto, simplemente, es lo que hago yo» y «Obedezco la regla ciegamente» sugieren una descripción defectuosa, que no creo que esté de acuerdo con las intenciones de Wittgenstein.[13] Sugieren que la concepción final y correcta de lo que estoy haciendo cuando sumo, por ejemplo, es que estoy, simplemente, produciendo respuestas que me son naturales, que en estas circunstancias (incluyendo las circunstancias de haber sido educado de cierta manera) no puedo evitar dar. Pero pensar esto sería colocarme fuera de mis pensamientos aritméticos en una forma que sería inconsistente con ellos. Mi juicio último debe ser, sencillamente, el aritmético, no el pensamiento «Esto es, simplemente, lo que hago yo».

Quizás sea posible entender la afirmación «Obedezco la regla ciegamente» de esta manera: Podría decirse que si yo pienso que lo que estoy haciendo es algo que no puedo evitar hacer, yo no estoy, en verdad, obedeciendo la regla de *la adición* ciegamente. Obedecerla ciegamente podría ser entendido como significando, simplemente, sacar la conclusión que ella ordena, sin más explicaciones que la de que es la regla correcta.

Esto deja a Wittgenstein desprovisto de una teoría positiva del significado o de la implicación, pero quizás esto no sea un problema, debido a mucho de lo que él dice acerca del propósito de la filosofía. Podemos entenderlo como sosteniendo que un cierto nivel de acuerdo en la usanza y en los juicios es una condición *necesaria* del significado, y para la posibilidad de dar sentido a la distinción entre correcto e incorrecto; pero que esto no puede transformarse en una condición suficiente, ya sea una condición de verdad o una condición de asertabilidad. Esto sería, en efecto, aceptar el comentario tranquilizador que

Wittgenstein ofrece en la sección 242: «Si el lenguaje ha de ser un medio de comunicación debe existir acuerdo no sólo en las definiciones sino también (por más extraño que esto suene) en los juicios. *Esto parece abolir la lógica, pero no lo hace»* (la cursiva es mía).

Eso vuelve su concepción mucho menos sorprendente, aunque, sí, nos exige rechazar la pregunta: «¿Qué *es* significar adición por medio de "más"»? como una pregunta que no puede recibir una respuesta que no sea trivial. Si esto es así, entonces el nombre de Wittgenstein ha sido invocado en vano para apoyar posiciones relativistas.

Barry Stroud expuso con eficacia la imposible pretensión, frente a la cual se erigen como respuesta todas las teorías fallidas del significado, incluyendo aquellas, quizás erróneamente, atribuidas a Wittgenstein:

> Pensamos que debemos encontrar algunos hechos cuyo reconocimiento no requeriría que previamente hablemos y entendamos un lenguaje, y algunas reglas que nos dirían lo que, dados aquellos hechos, era correcto decir. Afirmaciones familiares, cotidianas, acerca de qué significa una expresión particular, no pueden servir. Estas hacen un uso esencial de palabras que ya están «vivas», que ya tienen un significado, de modo que son absolutamente incapaces de explicar en la forma correcta cómo es que ciertas palabras llegan a tener cierto significado o cómo llegan siquiera a ser entendidas.[14]

Es este perpetuo deseo de ponernos por fuera de nuestros pensamientos contra el que tenemos que encontrar una forma de resistir, y es bastante claro que la mejor interpretación de Wittgenstein debería mostrarlo como ofreciéndonos una manera de hacerlo. Una comentarista que hace esta afirmación es Cora Diamond, quien explica de esta manera la oposición de Wittgenstein a la empresa tradicional de la filosofía:

> Las demandas que hacemos en favor de las explicaciones filosóficas provienen, parecen provenir, de una posición en la que estamos como mirando nuestras relaciones con cierta realidad, algún tipo de hecho o posibilidad real. Pensamos que queremos expresar algo por medio de nuestras preguntas acerca de ella. Nuestras preguntas están hechas con nociones de la vida cotidiana, pero la forma en que comúnmente hacemos y contestamos preguntas, nuestras prácticas, nuestros intereses, las formas que adoptan

> nuestros razonamientos y nuestras investigaciones, parecen ser desde tal posición los «harapos». Nuestras propias construcciones lingüísticas, liberadas de las restricciones de su funcionamiento ordinario, nos mantienen engañados: La forma típica de la ilusión es la de la filosofía como un área de investigación, en el sentido en que estamos familiarizados con ella.[15]

Pero si esa es la intención de Wittgenstein, no me parece que su método de observar los detalles de la práctica lingüística tenga el efecto deseado. Yo, al menos, me quedo con la sensación de que su intención es más amplia, y que reconoce de algún modo que estas prácticas tienen un alcance que va mucho más allá de ellas mismas.

Esto puede parecer incoherente. ¿Cómo puedo formar la idea de que nuestras prácticas lingüísticas van «más allá de ellas mismas»? Parece como si aquí yo estuviera liberando mis palabras de las restricciones de su función ordinaria y asumiendo que seguirán sirviendo aún, que tengo un concepto de *adición*, por ejemplo, que es independiente de las condiciones ordinarias para la aplicación de esa palabra, y que es misterioso que aquellas condiciones nos deberían permitir captarlo. No es absurdo preguntar, «¿Cómo puede una práctica finita tal como la de mi uso cotidiano de la palabra 'adición' conferirme la capacidad de referirme a la —infinita— función *adición*? La última, después de todo, no es más que uno de mis usos de la palabra. ¡Es imposible usar un concepto para poner en duda sus condiciones normales de aplicación!

Pero las cosas son más complicadas que esto. Cuando las condiciones normales de aplicación parecen insuficientes para servir de apoyo del contenido de un concepto fuerte, es posible que hayamos interpretado mal el concepto, pero también es posible que hayamos entendido mal las condiciones de aplicación. Pienso que tal vez esto es lo que sucede cuando adoptamos una visión antropológica de las prácticas ordinarias de cálculo, tales como la adición. Ellas pierden su significado. Pero cuando *uso* la palabra «adición», o sea cuando estoy *dentro* de la aritmética, resulta evidente que su alcance pertenece a un orden completamente diferente a cualquier cosa que sea revelada a través del tipo de observación detallada de las prácticas lingüísticas que Wittgenstein parece recomendar como una manera de curar el impulso filosófico trascendente. Lo que hace la pregunta evidentemente absurda es revelar la

enorme brecha que hay entre la visión desde el interior y la visión desde el exterior del lenguaje.

Estoy bastante convencido, por la afirmación de Diamond, de que cuando Wittgenstein dice «Lo que debe ser aceptado, lo dado, son —así podría uno decirlo— las formas de vida»,[16] no está proponiendo un «dado» en el sentido tradicional de aquello de acuerdo a lo cual debemos intentar darle un sentido filosófico a cualquier otra cosa. ¿Pero cómo se supone que una atención detallada a nuestras formas de vida nos puede permitir escapar de la convicción de que aquí hay algo que debe ser explicado (aunque no podamos explicarlo) sobre cómo nuestras formas de vida nos permiten hablar acerca de todas esas cosas que no son parte de nuestras formas de vida?

Las explicaciones corrientes del significado de una expresión no explican cómo *es posible el significado.* Diamond cree que Wittgenstein ha mostrado que debemos abandonar la búsqueda de *esa* explicación por ser una fantasía, *no* por ser algo simplemente inalcanzable:

> El realismo en la filosofía, la cuestión más difícil, está abandonando conscientemente la búsqueda de una explicación de ese tipo, el requerimiento de que una explicación filosófica de lo que quiero significar ponga en claro cómo queda fijado, *cuál* de todas las continuaciones posibles de algún espacio semántico real es la que quiero significar. Conscientemente: o sea, no sólo dejando de hacerlo, sino entendiendo la búsqueda como algo dependiente de la fantasía.[17]

Quizás no exista una comprensión más profunda de los alcances del significado que aquella contenida en nuestra comprensión cotidiana de las propias expresiones. Pero entonces, esa comprensión no se encuentra representada adecuadamente por el tipo de descripción de la superficie de nuestras prácticas que Wittgenstein recomienda como un instrumento de desmitificación. Yo preferiría decir que el alcance infinito del lenguaje matemático puede ser entendido sólo desde su interior, tomando parte en esa forma de vida. Eso significa que no podemos entender ni siquiera la forma de vida describiendo sus prácticas desde el exterior. El orden explicativo es el contrario de aquél según la (des)interpretación corriente de Wittgenstein: Las prácticas de seguimiento de reglas de nuestra comunidad lingüística sólo pueden ser entendidas a través del contenido sustantivo de nuestros pensamientos, por ejemplo,

los aritméticos. De otro modo, son solamente rituales impotentes. Viéndolos como elementos de la historia natural no podemos entenderlos.

Notas

1. Una forma interesante de resistir esto es la afirmación de Jerrold Katz de que esta idea entiende erróneamente al lenguaje, que no es una mera contingencia psicológica sino, más bien, un objeto platónica abstracto. Véase *Language and Other Abstract Objects* (Rowman and Littlefield, 1981) y *The Metaphysics of Meaning* (MIT Press, 1990).

2. Por no mencionar el hecho de que las consecuencias de las reglas gramaticales están determinadas por la lógica. Cf. W. v. O. Quine, «Truth by Convention» (1936), en sus *The Ways of Paradox* (Harvard University Press, 1976).

3. R. M. Hare, *Moral Thinking* (Oxford University Press, 1981).

4. *Philosophical Investigations* (Blackwell, 1953), sección 1.

5. Véase Saul Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Harvard University Press, 1982), pp. 73-87.

6. *Wittgenstein on Rules and Private Language*, p. 21.

7. Ibíd., pp. 22-23.

8. *A Treatise of Human Nature*, libro 3, parte 1, sección 1.

9. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, p. 218.

10. *Truth and Objectivity* (Harvard University Press, 1992), p. 228.

11. *Skepticism and Naturalism: Some Varieties* (Columbia University Press, 1983), pp. 90-91.

12. *Philosophical Investigations*, p. 217 y 219.

13. Para una presentación iluminadora de un punto de vista similar, véase Stanley Cavell, «The Argument of the Ordinary», en sus *Conditions Handsome and Unhandsome* (University of Chicago Press, 1990). Él enfatiza el hecho fácilmente dejado de lado de que Wittgenstein solamente dice que está *inclinado* a decir: «Esto es, sin más, lo que yo hago». Se detiene justo antes de decirlo realmente.

14. «Wittgenstein on Meaning, Understanding and Community», en R. Haller y J. Brandl, editores, *Wittgenstein - Towards a Re-Evaluation: Proceedings of the 14th International Wittgenstein-Symposium* (Hölder-Pichler, Tempsky, 1990), p. 35.

15. *The Realistic Spirit* (MIT Press, 1991), pp. 69-70. Los «harapos» son los mencionados en *Phiosophical Investigations* sec. 52: «Si tiendo a suponer que un ratón ha venido a existir por generación espontánea a partir de harapos grises y polvo, bien haría en examinar esos harapos muy de cerca para ver cómo un ratón pudo esconderse en ellos, cómo pudo haber llegado allí, etcétera. Pero si estoy convencido de que un ratón no puede surgir de estas cosas, entonces esta investigación sea, quizás, superflua. Pero primero debemos aprender a entender qué es lo que se opone a ese tipo de exámenes de detalles en la filosofía».

16. *Philosophical Investigations*, p. 226.

4

Lógica

I

La mayor parte de nuestro razonamiento no es deductivo, sino empírico, moral, y en forma más general, práctico; pero quiero comenzar mi discusión de algunos tipos específicos de razón con la clase de ejemplos lógicos y matemáticos que ya han figurado en la discusión de las ideas de Wittgenstein. Los pensamientos aritméticos o lógicos sencillos son ejemplos de la razón, si es que la hay, a pesar de lo difícil que puede ser entender exactamente qué está ocurriendo en esos casos, y son elementos omnipresentes en el pensamiento de todo aquél que, en alguna medida, pueda pensar. Si podemos entender cómo ellos excluyen la posibilidad de un punto de vista externo relativizante, eso puede ser de ayuda en casos más complicados, pero toda mi discusión ha de ser completamente general: Este capítulo no se refiere al contenido de la lógica.

Los más simples de esos pensamientos son inmunes a la duda. Cualquier otra cosa que seamos capaces de imaginar como siendo diferente, incluyendo la posibilidad de que nosotros mismos fuéramos incapaces de pensar que 2 + 2 = 4, nada de eso tiende a conferir el mínimo atisbo de posibilidad de que esa proposición deje de ser verdadera, o que sea verdadera solamente en un sentido condicionado.[1] Si somos capaces de pensar en ella en alguna medida, entonces, sencillamente, no puede ser desplazada por ninguna otra suposición, por más extravagante que sea.

Si, por ejemplo, alguien me dijera, «Usted sólo cree que 2 + 2 = 4 porque estaba enamorado de su maestra de aritmética

de segundo grado», esto no se calificaría como una objeción. Puedo recordar la imagen sepultada por largo tiempo de la Señorita Gardbaum, con sus cabellos suaves, sus senos prominentes, y sus faldas de un azul oscuro empolvadas con blanco de tiza, y reconocer que, sí, yo estaba enamorado de ella y quería creer en cualquier cosa que ella me contara, pero estas reflexiones no tendrán fuerza alguna para hacerme reconsiderar mi convicción de que 2 + 2 = 4, porque ésta se encuentra fuera de su alcance y no depende de nada que pueda ser puesto en tela de juicio por esas reflexiones. No puedo llegar a considerarla, siquiera temporariamente, como una mera apariencia.

El alcance del razonamiento lógico y matemático es amplio, y cualquier ejemplo particular puede resultar indiscutible para algunas personas pero no para otras. Un buen ejemplo es el de la contraposición (modus tollens): «Si p entonces q» más «No q» implica «No p». No cualquiera reconoce esa implicación automáticamente, y algunas personas pueden tener problemas para acostumbrarse a esa idea.[2] Pero ésta tampoco puede ser puesta en duda o recibir una lectura subjetiva a través de observaciones psicológicas sobre la forma en la que fue aprendida o acerca de variaciones en su aceptación o su uso entre grupos diferentes. Incluso alguien que sea un poco vacilante en su aplicación debe reconocerla como un principio que, de ser verdadero, tendría validez universal, y no como una variedad simplemente local o dependiente de la perspectiva. Pensar en ella como si fuera meramente una práctica o hábito de pensamiento sería entenderla mal: ella es un principio de la lógica. Por supuesto, también es un hábito de pensamiento (para algunos), y hay preguntas interesantes acerca de cuáles principios válidos es prácticamente razonable o, incluso posible, emplear en nuestro pensamiento, dadas las limitaciones de tiempo y capacidad mental.[3] Pero pensar en la razón como una abstracción de los contingentes fenómenos psicológicos del razonamiento humano es poner las cosas al revés. El juicio según el cual es imposible o inconcebible que las premisas de una prueba sean verdaderas y la conclusión falsa reposa en nuestras capacidades e incapacidades para concebir diferentes posibilidades, pero no es un juicio acerca de esas capacidades, y su objeto no es algo que dependa de ellas.

Esto es sumamente claro cuando seguimos cualquier curso concreto de razonamiento deductivo convincente. Es lo que hace tan irresistible el ejemplo del niño dado por Platón en el

Menón. Cuando Sócrates le hace ver que un cuadrado cuya área duplica la de otro cuadrado debe ser el cuadrado de la diagonal, lo hace a través de un argumento que es completamente persuasivo, y reconocemos el asentimiento del niño como el producto de la validez del argumento, que él y nosotros entendemos: Ni se vislumbra una explicación en el sentido opuesto.

O considérese la simple prueba dada por Euclides de que hay una cantidad infinita de números primos: si suponemos que hay una cantidad finita obtendremos una contradicción, ya que el producto de todos ellos, más uno, no será divisible por ninguno de ellos sin que exista resto, pero será divisible por cada uno de ellos con un resto de uno. Por lo tanto, o bien es un número primo o bien es divisible por otro número primo no incluido en el conjunto original. Aquí no hay lugar para que alguien deje de «continuar en el mismo sentido». Si, enfrentado con este argumento, alguien dijera que el producto de todos los finitos números primos más uno *sería* divisible por uno de ellos sin resto, solamente podríamos tratar lo que dice como una estupidez o un sinsentido.

Claro que podemos estar equivocados en algunos de nuestros juicios acerca de lo que es y lo que no es inconcebible. Pero esos errores deben corregirse en el mismo nivel en el que se los comete. O sea, debemos alcanzar una suerte de entendimiento positivo del que carecíamos anteriormente acerca de cómo la proposición cuya falsedad éramos incapaces de imaginar podría, después de todo, no ser verdadera, y el entendimiento debe darse en términos de la propia proposición: La simple información externa sobre la forma en la que llegamos a creer en la proposición, o sobre las circunstancias en las cuales habríamos dejado de creer en ella, no son suficientes.

Lo mismo puede decirse del juicio de que algo *es* concebible. Podemos pensar que hemos concebido algo pero luego descubrir que hemos descrito mal lo que estamos haciendo y que, en verdad, estamos concibiendo algo diferente.[4] Pero, nuevamente, esas correcciones deben darse en el nivel de las propias concepciones. No alcanza con decir, «Su incapacidad (o capacidad) para concebir la falsedad de esta proposición es simplemente un hecho cultural o psicológico acerca de usted». Esta es una verdad general: El escepticismo no puede producirse enteramente desde «el exterior». Debemos tener o desarrollar alguna comprensión interna de la posibilidad de que una creen-

cia sea falsa antes de que ninguna suposición externa a ella pueda llevarnos a abandonarla.[5]

Aquí tenemos un ejemplo claro de un tipo de pensamiento que es superior a otros en autoridad: cuando yuxtaponemos pensamientos simples de la lógica o la matemática con cualesquiera otros pensamientos, aquellos permanecen sometidos solamente a sus propios estándares y no pueden convertirse en objeto de una evaluación externa, puramente psicológica. En lógica, no podemos dejar atrás el lenguaje objeto, ni siquiera momentáneamente. Podemos reconocer que somos producto del desarrollo biológico y de las influencias ambientales, seres constituidos en forma contingente con psicologías contingentes, que hablan y piensan en lenguajes contingentes con expresiones contingentes, y formados por culturas contingentes. Podemos reconocer que podríamos haber sido distintos en diversos aspectos, y también que podrían no haber existido criaturas como nosotros en absoluto. Pero ninguno de estos pensamientos puede llegar más profundo que el pensamiento según el cual $2 + 2 = 4$ o el de que la contraposición es una forma válida de implicación o que el producto de cualquier cantidad finita de números primos, más 1, no es divisible por ninguno de ellos sin resto; o quizás la imagen preferible sea que ninguno de estos pensamientos empíricos nos permite elevarnos *por encima* del pensamiento lógico, pensando acerca de él mientras nos negamos a comprometernos con su contenido. No podemos, ni siquiera momentáneamente, «encorchetar» el pensamiento, correspondiente al nivel de base, de que la contraposición es válida, y sustituirlo por la observación puramente empírica de que consideramos que la falsedad de esa proposición es inconcebible. Aquel pensamiento forma parte del marco de referencia de todo lo que podemos pensar acerca de nosotros mismos.

II

El mismo Descartes (en su Primera Meditación) se niega a reconocer esta prioridad. Creo que está equivocado al considerar aun temporariamente la hipótesis de que un genio maligno puede estar interfiriendo en su mente para hacerlo pensar falsamente que $2 + 3 = 5$ o que un cuadrado tiene cuatro lados. Eso le obligaría a pensar lo siguiente: «No puedo decidir entre dos posibilidades: (a) que creo que $2 + 3 = 5$ porque es verda-

dero; (b) que lo creo solamente porque un genio maligno está manipulando mi mente. En el último caso, mi creencia puede ser falsa y 2 + 3 puede ser 4 ó 3 o alguna otra cosa».

Este pensamiento es ininteligible, por dos razones. Primero, incluye el «pensamiento» de que tal vez 2 + 3 = 4, al que no se le ha dado sentido ni lo puede adquirir siendo combinado con el extraño pensamiento, no aritmético, de que un genio maligno puede estar manipulando su mente.[6] Segundo, el juicio de que existen esas dos alternativas mutuamente excluyentes y que él no tiene base alguna para decidir entre ellas es en sí un ejercicio de la razón, y al entrar en él, Descartes ya ha mostrado implícitamente su firme adhesión a un pensamiento lógico de primer nivel, sin verse perturbado por la posibilidad de que su mente esté siendo manipulada. En otras palabras, él no puede ni siquiera considerar las implicancias de esa posibilidad sin implícitamente descartarla.

Descartes también sostenía que Dios pudo haber hecho que las verdades eternas de la aritmética fueran diferentes, —que pudo haber hecho que 2 + 3 = 4, supongo— pero esto es ininteligible por la misma razón. (Véanse las *Objeciones y Réplicas* V y VI a las *Meditaciones.*) Hace residir el peso de esta posibilidad en su confianza en la idea de la omnipotencia de Dios y su responsabilidad por todo, que es mayor que la confianza en sus propios juicios sobre lo matemáticamente inconcebible:

> Nuevamente, no hay necesidad de preguntar de qué manera habría podido Dios crear de la eternidad que no fuera verdadero que dos veces cuatro es igual a ocho, y así sucesivamente; ya que admito que esto es ininteligible para nosotros. Pero, por otro lado, sí entiendo, en forma bastante correcta, que no puede existir ninguna clase de entidad que no dependa de Dios; también entiendo que pudo haber sido fácil para Dios ordenar ciertas cosas de modo tal que nosotros los hombres no pudiésemos entender la posibilidad de que fueran algo distinto de lo que son. Y por lo tanto sería irracional para nosotros el dudar aquello que sí entendemos correctamente simplemente porque hay algo que no entendemos y que, hasta donde podemos ver, no hay ninguna razón por la cual deberíamos entenderlo.[7]

Esto implica la existencia de una jerarquía entre juicios a priori que no es persuasiva. La idea es que si creemos G, y G provee una explicación acerca de por qué I nos parecería inconcebible aun si realmente no lo fuera, entonces es razonable

considerar a *I* como posible aunque no podamos concebir cómo. Esto tiene sentido como una explicación general de cómo podemos llegar a desconfiar de una intuición modal. El problema es que en este caso *I* es tan decididamente inconcebible que (por contraposición) debilita la confianza en *G*: es imposible creer que Dios es responsable de las verdades de la aritmética si eso implica que podría haber sido falso que dos veces cuatro es ocho. (¡Y no sería de ayuda agregar que Dios podría también haber hecho inválido el método de la contraposición!) Estructuralmente, este argumento de Descartes es precisamente el mismo que el ofrecido por aquellos que desean basar la lógica en la psicología o en formas de vida, y lo mismo falla en éste.[8]

Por más razonable que pueda ser albergar dudas respecto de la validez de algo de lo que hacemos bajo el título de «razonamiento», esas dudas no pueden evitar la inclusión en ellas mismas de alguna forma de razonamiento, y las prioridades a las que me estuve refiriendo aparecen en aquello a lo que recurrimos cuando tratamos de distanciarnos de más y más pensamientos. Como cuestión estratégica, pienso que Descartes estaba en lo correcto acerca de este aspecto de la respuesta adecuada al escepticismo, aun si fue demasiado amplio respecto de la clase de cosas sobre las que podríamos suspender nuestra creencia.[9] Ciertas formas de pensamiento no pueden ser puestas en duda de un modo inteligible ya que se imponen en todo intento de pensar acerca de cualquier cosa. Toda hipótesis es una hipótesis acerca de cómo son las cosas y ya viene con la lógica incorporada dentro de ella. Lo mismo se aplica a toda duda o contrapropuesta. Para desplazar una creencia se requiere una argumentación, y el argumento debe mostrar que alguna alternativa incompatible es por lo menos igualmente plausible.

Como caso límite, supongamos que alguien reflexione de la siguiente manera (de alguna forma, en la vena de la hipótesis del genio maligno de Descartes):

> Si mi cerebro está siendo manipulado, no puedo confiar en *ninguno* de mis pensamientos, incluyendo los pensamientos lógicos básicos cuya invalidez me resulta tan inconcebible que parecen descartar cualquier cosa, incluyendo la manipulación de cerebros, que pudiera implicar su invalidez, ya que la réplica siempre sería, «Quizás eso no sea más que lo que dice tu cerebro manipulado».

Por lo tanto, no puedo acordarle validez objetiva con seguridad a *ninguna* jerarquía entre mis pensamientos.

Pero no es posible argumentar de esta manera, porque este es un caso del tipo de argumento que este mismo se propone desacreditar. El argumento propone una posibilidad, pretende mostrar que no puede ser desechada, y a partir de esto obtiene conclusiones. Hacer algo así es apoyarse en juicios acerca de lo que es y lo que no es concebible. Sencillamente no hay lugar para un escepticismo acerca de la lógica básica, porque no hay un lugar donde pararse en el que podamos formularlo o pensarlo sin inmediatamente contradecirnos al basarnos en él. La imposibilidad de pensar «Si mi cerebro está siendo manipulado, entonces tal vez el método de la contraposición es inválido o 2 + 2 no es igual a 4» no es más que un caso especial de la imposibilidad de pensar «Si mi cerebro está siendo manipulado, ninguna de mis inferencias es válida, incluyendo ésta». No puedo considerar como una posibilidad que mi cerebro esté siendo manipulado, porque no puedo considerar como una posibilidad que yo no me encuentre pensando. Tampoco puedo apelar a la posible existencia de una brecha, en un caso tan sencillo como éste, entre lo que no puedo pensar y lo que no puede ser verdadero.

III

El (imposible) escepticismo lógico es diferente del tipo epistemológico corriente, porque el último depende de una capacidad no cuestionada de concebir posibilidades alternativas y de derivar implicaciones a partir de ellas. El escéptico epistemológico plantea que podríamos estar en una situación epistemológicamente idéntica si estuviésemos alucinando completamente, o soñando, o si el mundo hubiera comenzado a existir hace cinco minutos. Incluso en la hipótesis de que estamos siendo manipulados por un genio maligno o por seres de ciencia ficción, no se supone, usualmente, que estos mismos pensamientos acerca de lo que es posible se encuentren bajo amenaza.

Pero en el escepticismo acerca de la lógica, nunca podríamos llegar a un punto en el que tuviéramos dos posibilidades con las que toda la «prueba» fuera compatible y entre las que sería, por lo tanto, imposible escoger. Las formas de pensamiento que deben usarse en cualquier intento de presentar tal

alternativa se imponen por encima de todo. Yo no puedo pensar, por ejemplo, que me encontraría en una situación epistémicamente idéntica si 2 + 2 fuera igual a 5 pero mi cerebro estuviera siendo manipulado, porque no puedo concebir a 2 + 2 siendo igual a 5. El escéptico epistemológico se basa en la razón para llevarnos a un punto neutral por encima del nivel de los pensamientos que son objeto del escepticismo. El escéptico lógico no puede ofrecer tal plataforma externa.

Eso no se aplica, por supuesto, a todas las proposiciones de la lógica o la aritmética. Es posible, para un matemático, tener una creencia acerca de una proposición controvertida, como la hipótesis del continuo, que él no encuentra autoevidente ni es capaz de establecer por medio de una prueba cuyos elementos sean autoevidentes. Y en un nivel más mundano, si llego a creer en una proposición aritmética moderadamente complicada luego de cinco minutos de hacer cálculos, no me resultaría inconcebible que yo pudiera estar equivocado. Si me dijeran que alguien introdujo subrepticiamente alcohol en mi café, o que en algún punto me resbaló la pluma de la línea, yo suspendería mi juicio. Eso es porque las creencias no aritméticas acerca de mis cálculos son esenciales para el sustento de la creencia aritmética que es más compleja. Pero con la contraposición o «2 + 2 = 4», no interviene nada que sea externo a la lógica o la aritmética. Mientras yo disponga de los conceptos necesarios para formar tal pensamiento, toda confrontación entre éste y alguna suposición empírica de cualquier tipo debe ser considerada como irreal.

Lo que tenemos aquí es una jerarquía dentro de la cual algunos pensamientos dominan a otros. El pensamiento de que la contraposición es una forma válida de implicación *domina* a todas las proposiciones psicológicas, históricas, o biológicas —sean categóricas, hipotéticas o modales— que podrían plantearse para condicionar, relativizar, o sembrar dudas sobre su veracidad. En particular, domina a las proposiciones que afirman que la aprendimos de cierta manera, o que no podemos evitar creer en ella, o que no podemos concebir que no sea cierta, o que si las circunstancias hubieran sido diferentes no podríamos haber sido capaces de pensarla. El propio pensamiento, en otras palabras, domina a todos los pensamientos *sobre* sí mismo, considerado como un fenómeno psicológico. Como con el *cogito*, no podemos colocarnos fuera de él, y nada que esté fuera de él puede cuestionarlo.

Los pensamientos lógicos simples dominan a todos los demás y no son dominados por ninguno, porque no hay posición intelectual alguna que podamos ocupar desde la cual sea posible someter a escrutinio esos pensamientos sin presuponerlos. Es por eso que están a cubierto respecto del escepticismo: no pueden ser cuestionados a través de un procedimiento imaginativo que se basa de modo esencial en ellos. Todas las posibilidades alternativas que podamos soñar, por más extravagantes que sean, deben ajustarse a las simples verdades de la aritmética y de la lógica, de modo que aun si nos imaginamos a nosotros, o a otros, como siendo diferentes de una manera que nos impidiera reconocer la verdad de esas proposiciones, parte de lo que deberíamos imaginarnos es que seríamos ignorantes, o que estaríamos equivocados, o que seríamos peores. (Y si la proposición es suficientemente simple, no podemos concebir a nadie que crea positivamente que es falsa, porque no podemos atribuir a la misma persona, al mismo tiempo, entendimiento y falta de creencia respecto de ésta.)

Pero las consecuencias de este tipo de dominación incluyen más que la imposibilidad del escepticismo. Incluyen la imposibilidad de todo tipo de interpretación relativista, antropológica, o «pragmatista». Afirmar que no podemos ponernos fuera de ellas significa que la última palabra respecto de esas creencias le pertenece al contenido del pensamiento en sí pero a nada que pueda decirse acerca de él. Ningún comentario adicional acerca de su origen o su carácter psicológico puede condicionarlo en forma alguna, y en particular, no puede hacerlo el señalamiento de que él no es más que algo que no puedo evitar creer, o que ocupa una posición jerárquica dominante en mi sistema de creencias. Todo eso es secundario respecto del juicio en sí.

Como ya he indicado, no todas las proposiciones que creemos necesariamente verdaderas poseen esta jerarquía. Podemos descubrir que estábamos equivocados en pensar que la falsedad de una determinada proposición era algo inconcebible, y que nuestra incapacidad para imaginarnos su falsedad se debía a un defecto lógico, conceptual, o teórico de nuestra imaginación. Algunos de los más importantes descubrimientos de la humanidad —la relatividad espacio-tiempo, los números transfinitos, la incompletitud de la aritmética, el gobierno limitado— son de este tipo. Pero para arribar a una conclusión de esa naturaleza debemos, de todos modos, basar-

nos en una lógica de un tipo aún más simple, cuya validez consideramos como universal y no subjetiva. Debemos ver la posibilidad que acabamos de descubrir como algo consistente, y si llegamos a creer que es no sólo posible sino real, eso será porque es más consistente que sus alternativas respecto de otras cosas en las que tenemos buenas razones para creer. No todo puede ser revisado, porque algo debe ser utilizado para determinar si la revisión está justificada, incluso si la proposición en cuestión es muy fundamental. Aquí no estoy recurriendo meramente a la imagen del bote de Neurath. Sin duda, como dice Quine, «nuestras afirmaciones acerca del mundo exterior se enfrentan al tribunal de la experiencia sensorial no individualmente, sino sólo como un órgano societario»,[10] pero el directorio no puede ser despedido.

El pensamiento en sí mismo tiene prioridad sobre su descripción, porque su descripción necesariamente exige pensar. El uso del lenguaje tiene prioridad sobre su análisis, porque el análisis del lenguaje necesariamente exige su uso. Y, en general, cualquier visión externa de nosotros mismos, cualquier entendimiento de la contingencia de nuestra constitución y de nuestras reacciones como criaturas de este mundo, tiene que fundamentarse en pensamientos inmediatos de primer nivel sobre el mundo. Por más éxito que tengamos en colocarnos por fuera de nosotros mismos en algunos aspectos, y en someternos, por lo tanto, a la duda, la crítica, y la revisión, todo esto debe ser hecho por alguna parte de nosotros de la que no nos hemos colocado fuera, la que, simplemente, *tiene* los pensamientos, deriva las inferencias, forma las creencias, produce los juicios.

IV

Si intento colocarme fuera de mis pensamientos lógicos o aritméticos tratando de considerarlos como meras manifestaciones de mi naturaleza, entonces me quedaré con la biología, o la psicología, o la sociología como el nivel último del razonamiento de primer nivel. Esto, claramente, no constituye un avance, porque no sólo contiene material que en buena parte es más superficial que el de la aritmética, sino que además contiene a la lógica y a la aritmética como componentes inextricables. Cuando intento considerar a un pensamiento de ese tipo como un mero fenómeno, no puedo evitar al mismo tiem-

po pensar su *contenido*: no puedo retraerme y verlo como siendo simplemente palabras o imágenes atravesando mi cabeza, por ejemplo. Ese contenido es una proposición lógica, la que sería verdadera aun si yo no existiera o fuera incapaz de pensar en ella. El pensamiento es, por lo tanto, sobre algo independiente de mi mente, de mis capacidades conceptuales y de mi existencia, y respecto a esto tampoco puedo colocarme por fuera, ya que cada suposición que pudiera presentarse para ponerlo en duda, simplemente me lo repetiría nuevamente.

El subjetivista replicaría, sin duda, que él puede evitar ofender al sentido común, ya que él simplemente está analizando lo que decimos ordinariamente, no recomendando que lo modifiquemos. Por ejemplo, él puede estar de acuerdo con que la contraposición sería algo válido aunque no pensáramos que lo es, porque esto, simplemente, se sigue del hecho de que es válida, y eso es algo que todos estamos dispuestos a decir, y que, por tanto, estamos dispuestos a decir que es *verdadera*. Todas las exigencias racionalistas sobre independencia de la mente son preservadas *dentro* del sistema de juicios que el subjetivista está dispuesto a suscribir e interpretar como expresiones de nuestras reacciones básicas. Pero esta réplica es inútil.

La razón por la que no logrará su cometido es que el subjetivista siempre tiene algo *adicional* para decir, que *no* encaja dentro de este esquema sino que se supone que es un comentario acerca de la significación y la base última (en las prácticas humanas) de todo el asunto. Y ese comentario al mismo tiempo contradice el contenido verdadero de los juicios originales de la razón y se contradice a sí mismo al ser inteligible solamente como una afirmación objetiva *no* basada meramente en nuestras reacciones inevitables.

Hay una lección general que se sigue de estas observaciones, una lección que se aplica también a formas de razonamiento muy distintas de los principios simples, autoevidentes que hemos estado considerando hasta aquí, y es la siguiente: *La reflexión acerca de cualquier cosa nos conduce inexorablemente a ciertos pensamientos en los cuales «yo» no juega ningún papel, pensamientos que están completamente libres de un contenido de primera persona*. (Esto puede también entenderse como incluyendo la primera persona del plural.) Tales pensamientos «impersonales» son representados incorrectamente por cualquier intento de decir que la base real de su verdad o

necesidad es que no podemos evitar tenerlos, o que ésta es una de nuestras reacciones o prácticas fundamentales no apoyadas en factores adicionales, es decir, por cualquier intento de reinterpretarlos o analizarlos en una forma personal o comunitaria.[11] Y no podemos eludir la objeción admitiendo que dicho análisis no es expresable dentro de la práctica lingüística a la que se aplica pero que, de todas formas, puede ser visto como correcto. Por el contrario, podemos ver que no podría ser correcto.

Muchos pensamientos que carecen de un contenido en primera persona dependen en parte de otros que sí lo poseen y que sirven como prueba o fundamento de los pensamientos impersonales. Pero al explicar cómo es que sirven de base, habremos de llegar a otros pensamientos, incluyendo los de la lógica y la aritmética, que son autosustentables. Aunque los tenemos nosotros, de ninguna manera se refieren a nosotros, ni siquiera implícitamente. Es en esta región de los pensamientos impersonales que no dependen de ningún pensamiento personal en la cual debe ubicarse la operación de la razón. La razón, así entendida, nos permite desarrollar la concepción del mundo que nos contiene a nosotros, nuestras impresiones y nuestras prácticas, porque no depende de nuestra perspectiva personal.

No podemos considerar a ningún tipo de juicio como meramente personal excepto desde un punto de vista que sea impersonal. No existe una alternativa frente a la aspiración de colocar todo en un marco de referencia que no esté en primera persona, es decir, frente a una concepción acerca de cómo son las cosas. Pero eso no nos indica cuáles son los tipos específicos de pensamiento que forman parte de este dominio en última instancia impersonal. Lo que expuse hasta aquí es consistente con el idealismo kantiano, el realismo fisicalista, o muchas otras visiones. No hay forma de saber de antemano si casi todo lo que es objetivo reposa en una base lógica relativamente estrecha, o si muchas clases de juicios, incluyendo los de la ética y los juicios contingentes sobre la realidad empírica, dependen de pensamientos que, por su propia naturaleza están en primera persona de un modo ineludible.

Este es el núcleo de la cuestión acerca del alcance de la razón, que incluye aquellas formas generales o métodos de razonamiento impersonal, cualesquiera que sean, a los que llegamos al final de cada cuestionamiento, y de cada intento

justificatorio, y no lo podemos considerar simplemente como un aspecto profundamente arraigado de nuestro punto de vista. He estado discutiendo ejemplos lógicos y aritméticos particulares, pero la naturaleza real de la razón no se encuentra en la creencia en un conjunto de proposiciones «fundacionales», ni siquiera en un conjunto de procedimientos o de reglas para obtener inferencias, sino en cualquier forma de pensamiento respecto de la cual no existan alternativas.[12]

Esto no significa «ninguna alternativa para mí», o «para nosotros». Significa «ninguna alternativa» y punto. Eso implica validez *universal*. Aquello frente a lo cual no hay ninguna alternativa puede incluir algunas creencias específicas, pero en general no tendrá ese carácter. Más bien, será un marco de referencia de métodos y formas de pensamiento que reaparecen cada vez que cuestionamos cualquier proposición concreta. Este marco puede ser parte hasta de los pensamientos más generales acerca de nuestras prácticas intelectuales y lingüísticas consideradas como fenómenos psicológicos o sociales. En lugar de entender a la lógica como algo que se basa en acuerdos sobre los juicios y en el uso por parte de los miembros de una comunidad, el acuerdo, allí donde existe, debe ser explicado en términos de la lógica cuya validez todos reconocemos.

Nuevamente, permítaseme enfatizar que no me estoy refiriendo a un conjunto de creencias irrevisables (aunque creo que las reglas lógicas más simples lo son). La aspiración a la validez universal es compatible con la disposición a considerar alternativas y contraargumentos, *pero éstos deben ser vistos como candidatos a ser alternativas y argumentos objetivamente válidos*. Es posible aceptar alguna forma de racionalismo sin comprometerse con un conjunto cerrado de verdades fundacionales autoevidentes.

V

Lo que causa perplejidad en forma permanente en relación al fenómeno de la razón, y lo que hace tan dificultoso arribar a una actitud satisfactoria frente a él, es la relación que la razón establece entre lo particular y lo universal. Si existe algo como la razón, ese algo es una actividad local, de criaturas finitas, que de alguna manera les permite tomar contacto con verdades universales que a menudo son de un rango infinito. Existe siempre la poderosa tentación de pensar que esto es impo-

sible, y que debe encontrarse una interpretación de la razón que la reduzca a algo más local y finito. Por lo tanto puede resultar útil reflexionar directamente sobre el propio uso de la razón que nos da nuestro conocimiento de lo infinito.

Parte de la idea del razonamiento lógico y aritmético es que las verdades que podríamos alguna vez llegar a conocer de esta manera son sólo una pequeña muestra de la infinitud de esas verdades. El infinito espacio lógico en el cual se ubican los ejemplos conocidos es dado como parte del sistema de pensamiento que los revela (un claro caso de independencia respecto de la mente). Por ejemplo, sabemos que $(x)(y)(\exists z)(x + y = z)$, pero éste es un juicio de la razón acerca de un dominio infinito que, al mismo tiempo, nuestros métodos de razonamiento no pueden llenar en detalle, —aunque es un dato adicional sobre la razón el hecho de que, si se los reitera suficientemente, estos procedimientos podrían arribar a cualquier proposición verdadera con la forma «$a + b = c$». La existencia de la verdad en matemáticas supera tanto a los procedimientos de decisión como a los procedimientos de prueba, pero aun cuando hay un procedimiento de decisión, no podemos aplicarlo a un número infinito de casos: Nuestras capacidades no son sólo finitas, sino también bastante modestas. Incluso donde no hay un procedimiento de decisión, o nosotros carecemos de uno, podemos de todos modos estar constreñidos a pensar que hay una respuesta verdadera y métodos para intentar llegar a ella que no tienen un éxito garantizado.

La infinitud de los números naturales es algo que llegamos a entender a través de nuestro reconocimiento de que en algún sentido no podemos comprenderla por completo, mientras que al mismo tiempo vemos que hay algo allí que no podemos comprender. Entonces le damos un nombre al conjunto, aunque no podemos llegar a todos sus miembros. Una vez que somos capaces al menos de contar, disponemos de la base para darnos cuenta de que cada número tiene un sucesor, que es mayor en uno. Esto es más fácil si ya utilizamos una notación repetitiva para contar, como el sistema decimal, que es en sí mismo una serie infinita; pero alguien cuyo lenguaje numérico fuera finito como lo es un alfabeto, podría llegar a ver que cada número tiene un sucesor que es mayor en uno, aunque él sólo tuviera nombres para los primeros veintiocho números. (Yo apostaría que las notaciones numéricas infinitamente repetitivas fueron el producto, más que el origen, de esta visión.)

La idea de infinitud no surgiría de cualquier secuencia fija de símbolos, como aquellos utilizados para designar el orden de los pasos de una danza, o las etapas que deben seguirse en la construcción de una casa. Esto no daría lugar a la idea de que cada paso tiene un sucesor. Para obtener esa idea, necesitamos estar operando con el concepto de números como tamaños de conjuntos, que pueden contener absolutamente cualquier cosa como elementos suyos. Lo que así entendemos es que los números que usamos para contar cosas en la vida cotidiana no son más que la primera parte de una serie que nunca termina.

Este pensamiento es un paradigma de la forma en que la razón nos permite llegar mucho más allá de nosotros mismos. La práctica particular, finita, de contar contiene dentro suyo la implicancia de que la serie no es pasible de ser completada por nosotros: Trae, por así decirlo, ya incorporada una inmunidad contra los intentos de reducción. Pese a que nuestro conocimiento y nuestra designación de números en particular en forma directa son extremadamente limitados, no podemos otorgarles un sentido a menos que coloquemos a los números, y a nosotros mismos, en el contexto de algo más amplio, algo cuya existencia es independiente de nuestra fragmentaria experiencia de ello. Pero obtenemos este acceso a la infinitud de nuestra distintivamente finita capacidad para contar, en virtud de su evidente incompletitud. Cuando pensamos en la actividad finita de contar, llegamos a comprender que solamente puede ser entendida como parte de algo infinito. La idea de reducir lo obviamente infinito a lo finito queda, por lo tanto, descartada: En cambio, lo obviamente finito debe ser explicado en términos de lo infinito.

La razón por la que esto es un modelo para la irreductibilidad de la razón en general es porque ilustra la forma en que la aplicación de ciertos conceptos desde el interior se impone al intento de comprender esa aplicación desde el exterior y de describirla como una práctica finita y local. Podría parecer pequeña y «natural» desde fuera, pero una vez que nos situamos dentro de ella, se abre hasta disipar los límites de esa mirada naturalista externa. Es como entrar en lo que parece una casilla sin ventanas y encontrarse de repente en medio de un vasto paisaje que se prolonga interminablemente sobre el horizonte.

Y es precisamente planteando la pregunta reductivista que llegamos a ver esto. Descubrimos la infinitud cuando investigamos acerca de si estos números que podemos nombrar son

todo lo que hay, si podemos entender el contar tan sólo como una práctica humana, finita, en la cual los hablantes de un lenguaje llegan a un acuerdo relativamente fácil. Desde el interior de la propia práctica viene una respuesta negativa: la visión desde el interior domina a la visión desde fuera, a menos que la última de alguna forma se expanda para incluir una versión de la primera. (Aquí hay una analogía con la filosofía de la mente: Una visión externa de lo mental no puede resultar adecuada a menos que se amplíe para incorporar en alguna forma la visión interna.)

VI

Es natural querer entendernos a nosotros mismos, incluyendo nuestra capacidad para razonar. Pero nuestra comprensión de nosotros mismos debe integrar nuestra comprensión del mundo del que somos una parte. Y eso significa que este entendimiento no puede cerrarse completamente sobre sí mismo: Debemos permanecer dentro de él, y no podemos construir una narración sobre nosotros y nuestras capacidades racionales que sea incompatible con la comprensión del mundo al cual debe pertenecer cualquier relato sobre nosotros. La descripción de nosotros, incluyendo nuestras capacidades racionales, debe, entonces, subordinarse a la descripción del mundo que nos es revelada por el ejercicio de esas capacidades. En particular, la descripción de lo que sucede cuando contamos debe incluir la relación de dicha actividad con la serie infinita de números naturales, ya que eso es parte de lo que nuestra operación con el concepto de número torna evidente.

De modo que contar, aun en instancias pequeñas, debe ser entendido como la aplicación de una relación de sucesión que genera una serie infinita. Cualquier visión externa de la práctica que omita esto o lo convierta en algo misterioso, se muestra, por lo tanto, como inadecuada, conforme a los estándares evidentes desde el interior de la práctica. Desde el interior, la incompletitud de cualquier secuencia limitada de números naturales es una consecuencia lógica evidente que se sigue del concepto de número. Esa visión interna debe ser, en alguna forma, integrada a cualquier visión externa adecuada.

Esta es la forma general de todos los fracasos reductivistas. La perspectiva desde el interior del espacio de discurso o pensamiento a ser reducido nos muestra algo que no es captado

por el discurso de la reducción. Las reducciones conductistas y sus descendientes no sirven en filosofía de la mente porque los caracteres fenomenológicos e intencionales que son evidentes desde dentro de la mente nunca son adecuadamente tenidos en cuenta desde la perspectiva puramente externa a la que se limitan las teorías reductivistas, bajo la impresión equivocada de que sólo una perspectiva externa es compatible con una visión científica del mundo. La perspectiva interna de la conciencia supera cualquier intento de subordinarla a la perspectiva externa propia de la fisiología y de la conducta, de modo que la explicación «externa» de la mente debe incorporar de alguna forma aquello que, desde dentro de ella, es evidente.

Las refutaciones más poderosas de este tipo muestran que incluso el mismo discurso reductivo debe presuponer la perspectiva independiente del discurso aparentemente reducido. Por ejemplo, el fenomenalismo (el análisis de todos los juicios acerca del mundo físico en términos de experiencias sensoriales reales o hipotéticas) es refutado por la observación de que los juicios condicionales acerca de la experiencia de percepción que tendríamos si, por ejemplo, mirásemos dentro de la nevera (en los que reposa para su análisis de los juicios acerca de los contenidos no percibidos de la nevera), son ininteligibles a menos que se los explique mediante hechos no condicionados acerca del mundo exterior, en virtud de los cuales son verdaderos.

Resulta aún más decisivo el ejemplo del Teorema de la Incompletitud de Gödel, el mejor argumento antirreduccionista de todos los tiempos. La verdad matemática no puede reducirse a «comprobable en un sistema axiomático» porque, primero, el hecho de que una oración sea o no pasible de ser probada en un sistema de axiomas dado es en sí mismo una verdad matemática (por lo que el propio discurso reductivo presupone una idea previa de verdad matemática), y segundo, porque en un sistema tal, es posible construir oraciones que afirmen la proposición matemática de que ellas no son comprobables dentro de ese sistema.

La lección es que cualquier intento de explicar un segmento de nuestra imagen del mundo en términos de otros debe dejarnos con una visión del mundo que sea consistente con el hecho de que la tengamos. No puede incluir una descripción de nosotros que sea inconsistente con lo que sabemos, por ejemplo, con el hecho de que hay una cantidad infinita de números

naturales. Y el mismo test se aplica a todo lo demás, desde la psicología hasta la física y la ética. Una reducción que se proponga en cualquiera de estos dominios debe ser suficientemente poderosa como para, o bien acomodar o bien superar lo que pensamos que sabemos desde el interior de ellos. No puede prevalecer simplemente porque siempre se presuma que la visión externa de lo que hacen organismos como los nuestros es más objetiva que la visión interna. Eso no es así; lo que se muestra frente a la observación empírica externa no es necesariamente una parte más fundamental de nuestro conocimiento que el razonamiento matemático a priori, o que la crítica moral, o que la comprensión del significado de una oración. Cualquier reducción de estas cosas a algo diferente debe dejarnos con una descripción del mundo que sea más creíble que una que las deje tal cual, sin reducir.

Pareciera que nos quedamos con una pregunta que no tiene respuesta imaginable: ¿Cómo es posible, respecto de seres finitos como nosotros, tener pensamientos infinitos, e incluso si ellos adquieren prioridad sobre cualquier visión desde el exterior de ellos, qué visión desde fuera podemos adoptar que sea al menos consistente con el contenido de estos pensamientos? La tentación constante hacia el reductivismo —la explicación de la razón en términos de algo menos fundamental— proviene de tratar a nuestras capacidades para ejercitar la razón como la pista principal para saber en qué consiste ella. El monumento más grande a esta tentación es el proyecto kantiano, que trata de explicar los rasgos de la razón y del mundo independientes de la mente en una manera que resulta, finalmente, dependiente de la mente. Creo que la única forma de evitar ese subjetivismo es asegurarse de que, en algún sentido, la explicación sea circular: que explique nuestra capacidad para pensar estas cosas en una forma que presuponga su validez independiente. El problema, entonces, no será el de cómo, si razonamos, la razón puede llegar a ser válida, sino el de cómo, si es universalmente válida, podemos razonar.

No hay muchas respuestas posibles a esta pregunta. Probablemente la más popular de las respuestas no subjetivas, hoy por hoy, sea la del naturalismo evolucionista: Podemos razonar así porque ello es la consecuencia de una capacidad más primitiva de formación de creencias que tuvo un valor de supervivencia durante el período en el cual el cerebro humano se fue desarrollando. Esta explicación siempre me ha parecido

irrisoriamente inadecuada.[13] Diré más acerca de ella en el capítulo 7.

La otra respuesta bien conocida es la religiosa: El universo nos es inteligible porque él y nuestras mentes fueron hechos el uno para el otro. Encontramos esto no sólo en su forma cartesiana, como una respuesta al escepticismo, sino también yendo en la dirección opuesta, como un argumento «epistemológico» a favor de la existencia de Dios: la hipótesis que provee la mejor explicación de por qué podemos entender el universo por medio del ejercicio de nuestra razón.[14] Aunque pienso que tales argumentos son injustamente desatendidos en la filosofía secular contemporánea, nunca he sido capaz de entender la idea de Dios lo suficientemente bien como para ver esa teoría como realmente explicativa: En cambio, ella parece postular un propósito aún no especificado que permanece inexplicado. Pero quizás ello se deba a mi inadecuada comprensión de los conceptos religiosos.

Aparte del subjetivismo, la evolución, y Dios, ¿cuáles son las alternativas? Una posibilidad es que ciertas cosas no pueden ser explicadas porque deben estar incluidas en toda explicación. La pregunta: «¿Cómo pueden sumar los seres humanos?» no es como la pregunta «¿Cómo pueden sumar las calculadoras electrónicas?» Al adscribir esa capacidad a una persona, interpreto lo que ella hace en términos de mi propia capacidad. Y dado que no puedo colocarme fuera de *ella*, ¿cómo puedo albergar la esperanza de colocarme fuera de una cosa, y explicar esa misma cosa respecto de cualquier otra persona? Seguir una regla no es obedecer una ley natural. Tal vez haya algo incorrecto en la esperanza de arribar a un entendimiento completo del mundo que incluya un entendimiento de nosotros como seres dentro de él que poseen la capacidad para ese mismo entendimiento.

Pienso que algo por el estilo es cierto. Inevitablemente habrá límites a las conclusiones que pueden alcanzarse por medio de la aplicación de nuestros procedimientos para el entendimiento de ellos mismos. Si eso es así, entonces los límites últimos de nuestro entendimiento siempre serán alcanzados por medio del razonamiento incondicionado, objetivo, acerca del mundo real, antes que con la interpretación y expresión de nuestra propia perspectiva, sea personal o social. Ejercitar ese razonamiento es intentar colocar nuestros pensamientos individuales bajo el control de un estándar universal que prescri-

be a cada persona aquellas creencias que, estando disponibles desde su punto de vista, puedan formar parte de un conjunto consistente de creencias objetivas dispersas a través de todas las personas racionales. Esto nos permite a todos vivir en una parte de la verdad.

Notas

1. Por supuesto puedo no estar seguro de la verdad de la misma proposición expresada en una notación binaria; pero eso es porque no estoy suficientemente familiarizado con ese tipo de notación como para ser capaz de pensar en ella directamente, sin traducir: Tengo que resolver qué es lo que expresa «$10 \times 10 = 100$».

2. De hecho, su falta de empleo está incluida en algunas de las formas de razonamiento defectuosas más comunes estudiadas por los psicólogos. Véase Stephen Stich, *The Fragmentation of Reason*, (MIT Press, 1990), capítulo 1, para algunas referencias.

3. Para la discusión, véase Stich, *The Fragmentation of Reason* y Gilbert Harman, *Change in View* (MIT Press, 1986). Stich, sin embargo, ofrece la propuesta de que deberíamos abandonar la verdad como el objetivo del razonamiento.

4. Esta técnica es usada por Saul Kripke para defender la necesidad de ciertas afirmaciones de identidad pese a la apariencia inicial de contingencia. Véase *Naming and Necessity* (Harvard University Press, 1980), conferencia 3.

5. A veces, factores externos pueden impulsarnos a buscar una comprensión de ese tipo (como parece haber sucedido con Einstein y el tiempo absoluto). Pero no pueden, por sí mismos, proveérnosla.

6. Un condicionamiento es necesario en este punto. «$2 + 3 = 4$» no es un sinsentido. Tiene suficiente sentido como para ser necesariamente falso, y puede formar parte del razonamiento como la premisa o la conclusión de una reductio ad absurdum. De todos modos, aunque uno puede *suponer* con propósito argumentativo que $2 + 3 = 4$, u observar que se sigue de ciertas presuposiciones que $2 + 3 = 4$, no es posible *pensar* que (quizás) $2 + 3 = 4$.

7. *Objections and Replies* VI, sec. 8. *The Philosophical Writings of Descartes* (Cambridge University Press, 1984), vol. 2, p. 294 (vol. 7, p. 436, en la edición de Adam y Tannery).

8. Derek Parfit me ha señalado que objeciones similares podrían hacerse a la idea de que Dios es la fuente de la verdad moral. El argumento contra esa idea debe provenir desde el interior de la moral.

9. Un problema de perenne interés es si él estaba en lo cierto al pensar que podemos inteligiblemente suspender la creencia en todas las proposiciones empírias acerca del mundo exterior. Cf. Donald Davidson, «A Coherence Theory of Truth and Knowledge», en Ernest LePore, comp., *Truth an Interpretation* (Blackwell, 1986).

10. «Two Dogmas of Empiricism» (1951), en sus *From a Logical Point of View* (Harvard University Press, 1953), p. 41.

11. Es verdad que el primer paso de Descartes en el camino a una realidad objetiva e impersonal es el *cogito*, un pensamiento en primera persona que él considera que tiene implicaciones objetivas. Pero la tesis filosófica del *cogito* no está en primera persona: Es que no se puede *permanecer* en la primera persona. Pienso que él está en lo correcto aun en este punto, pero véanse las críticas de Bernard Williams al respecto: *Descartes: The Project of Pure Inquiry* (Penguin, 1978), p. 100.

12. Cf. la invocación, por parte de David Wiggins, de la idea de que «no hay nada más que pensar además de que p» (que 7 + 5 = 12, por ejemplo); «Moral Cognitivism, Moral Relativism, and Motivating Moral Beliefs», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 91 (1990-1991), pp. 66s.

13. Por razones que trato de explicar en *The View From Nowhere* (Oxford University Press, 1986), pp. 78-81.

14. Una buena exposición reciente de esta posición es la de John Polkinghorne, *Science and Creation* (New Science Library, 1989).

5

Ciencia

I

La razón es algo más que la lógica y la matemática. El subjetivismo respecto de la lógica es directamente autocontradictorio. El subjetivismo respecto de otros tipos de razonamiento puede ser refutado sólo mediante la demostración de que compite directamente con afirmaciones internas a ese razonamiento y que, en una confrontación equitativa, resulta derrotado. Con respecto a la ciencia, la historia, o la ética, la resistencia a la visión externa proviene desde adentro de los ámbitos cuestionados, pero no porque ellos sean presupuestos por el mismo cuestionamiento, como sucede en el caso de la lógica.

Ciertamente las formas más básicas y simples de razonamiento, en lógica y aritmética, plantean problemas filosóficos profundos, pero es imposible tomar en serio la idea de que ellas son simplemente manifestaciones de prácticas contingentes y locales. No podemos pensar en ellas como siendo menos que válidas universalmente, porque no sólo no podemos concebirlas como inválidas, sino porque no podemos concebir un ser capaz de entenderlas que no pudiera encontrarlas válidas de forma autoevidente: Nada nos permitiría atribuirle a alguien una desconfianza en el modus ponens, o en la proposición según la cual $2 + 2 = 4$.

Sin embargo, la mayoría de las preguntas interesantes por las que nos dirigimos a la razón en busca de una respuesta son

mucho más difíciles. No encontramos a las respuestas como autoevidentes, o, si lo hacemos, reconocemos que la apariencia de certeza podría ser engañosa. Como he dicho, este reconocimiento es a menudo apropiado aun cuando estemos razonando sobre verdades necesarias. El conocimiento o creencia a priori, no necesita ser certeros, a pesar de que dispone de mayores recursos para la certeza que el conocimiento a posteriori. Pero fuera de las matemáticas y la lógica, lo incierto es la regla. En la mayoría de los casos, el razonamiento no nos suministra pruebas, sino sólo razones para creer que cierta conclusión es probable, o para preferirla, de alguna manera, antes que a sus alternativas.

Esto es verdad en la ciencia, en otras disciplinas empíricas, y en la ética. Las razones que sustentan una conclusión no excluyen usualmente la posibilidad de su falsedad, aun si son muy poderosas. Y a veces hay suficientes razones en apoyo de alternativas consistentes de manera tal que no tenemos la seguridad de que las conclusiones a las que tenemos que llegar estén realmente sustentadas por la preponderancia de ellas: Reconocemos que personas razonables pueden estar en desacuerdo, y a menudo podemos imaginarnos sacando una conclusión diferente de aquella a la que de hecho hemos llegado. A menudo el razonamiento en sentido estricto no respalda nuestras conclusiones directamente sino que nos da una justificación para confiar o desconfiar de juicios e intuiciones más específicos que se nos ocurren naturalmente o como resultado de la experiencia. Sin embargo, en esos casos creemos que lo que estamos pensando tiene una respuesta que no es relativa o subjetiva y que nuestros procedimientos de razonamiento intentan, faliblemente, captar las razones que influyen en esa respuesta en una u otra dirección.

Es este tipo de apelación a la razón el más vulnerable a los diagnósticos alternativos y a las acusaciones de autoengaño y falsa universalización. Tales acusaciones son a veces verdaderas, y tomar conciencia respecto de esa posibilidad debería atemperar nuestra confianza, la que, en cualquier caso, debiera ser modesta, dada la franca posibilidad de errores en el razonamiento y las limitaciones en la información disponible. Pero esas acusaciones no son inevitablemente ciertas y el problema es presentar una descripción del proceso que lo explique. ¿Cómo es que en el razonamiento lógico, empírico, o práctico, que no es indiscutible, podemos sin embargo pretender

estar utilizando, en una versión posiblemente incompleta o errónea, métodos cuya validez ideal es universal y no relativa respecto de algo más contingente y particular acerca de nosotros o de nuestra comunidad?

En este tipo de pensamiento la búsqueda de lo universal es en sí un principio regulativo. Esto se hace explícito en la concepción kantiana del razonamiento moral, pero también es verdad en otros ámbitos, ya que ponemos a prueba nuestras razones, en parte, preguntando si ellas son aplicaciones de principios generalmente válidos, buscando contraejemplos, y utilizando casos reales e imaginarios en el proceso. Esto, como mínimo, es verdad: *A menos* que pensemos que cualquiera debería extraer la misma conclusión de las mismas premisas, no podemos considerar que la conclusión está justificada por la razón. Las razones son por definición generales, y siempre apuntamos a extender su generalidad. Entonces, parte de la cuestión es si un compromiso con este método es en sí mismo algo de lo que no podemos ubicarnos fuera, como forma de evaluación final de nuestras creencias, incluyendo las creencias respecto de lo que es y lo que no es una legítima materia de razonamiento, y las creencias respecto de los límites entre lo universal y lo no universal.

El procedimiento comienza con la simple concepción de una realidad objetiva, dentro de la cual se encuentran incluidos puntos de vista más subjetivos, incluyendo el nuestro. Al menos como una posibilidad, esto es inexorable. Mientras que completarlo es extremadamente difícil y en algunos aspectos resulta imposible hacerlo, el procedimiento nos lleva a buscar algunos métodos que no son válidos de manera local, ya que esa es la única forma de someter nuestros puntos de partida personales a cualquier tipo de test para determinar, justamente, cuán subjetivos son. Además, y más riesgosamente, proseguimos tomándonos a nosotros, y a nuestras experiencias, como muestras de un mundo que esperamos encontrar, en algún nivel, como siendo igual en todas partes (tanto en el tiempo como en el espacio), de manera tal que el orden que descubrimos al intentar explicar lo que observamos se refiera a algo más amplio. No hay nada especial acerca de *nosotros*, en otras palabras: Cada uno de nosotros es sólo una parte del universo. Una vindicación de este tipo de razón requeriría que hiciéramos creíble que la búsqueda de un orden, y algunos de los métodos para identificar tal orden, sobrevivirán ante cada

intento de interpretarlos como meramente subjetivos, ya que todas esas interpretaciones son derrotadas por los juicios de primer nivel cuya autoridad están intentando socavar. Eso sería estructuralmente análogo a la situación que se da en la lógica, pero sin el mismo tipo de necesidad respecto de los resultados.

Esta tesis extremadamente general es, hasta aquí, compatible con la posición según la cual la base racional que no puede ser explicada es muy pequeña —tal vez sólo limitada a la lógica— y el resto puede ser entendido como un rasgo de algún tipo de punto de vista más particular. Es también compatible con la posición según la cual la razón tiene un rol fundamental en la lógica, las matemáticas, y la ciencia empírica, pero que todos los ejemplos aparentes de razón práctica o ética son mejor entendidos como manifestaciones de disposiciones psicológicas específicas. Conclusiones definitivas sobre estas cuestiones dependen de una investigación más sustantiva respecto de si, en cada ámbito, tiene sentido la búsqueda de lo universal y, si lo tuviera, si es razonable creer que nuestros inciertos esfuerzos concretos en esa dirección son el reflejo de algo que podría ser perfeccionado aún más. En este capítulo discutiré el razonamiento fáctico y el científico, pero sólo en los términos más generales. El título del capítulo (así como el del anterior) podría ser ligeramente engañoso. No tengo nada que decir sobre las teorías formales de la inducción y la confirmación, o sobre su relación con la práctica del pensamiento empírico y científico. Mi interés reside en ver de qué tipo de cosas estas teorías son teorías.

II

La confianza en la razón puede coexistir con dudas muy sustanciales sobre sus resultados, y aun con un escepticismo radical. De hecho, el escepticismo epistemológico tradicional depende de la objetividad de la razón: Es siempre el resultado de llegar a la conclusión de que varias posibilidades alternativas incompatibles entre sí son todas igualmente compatibles con nuestra situación epistémica real, y de que es imposible, en consecuencia, decidir entre ellas sobre bases racionales. Por consiguiente, el escepticismo radical tiene que confiar en algunos pensamientos que no son puestos en duda y cuyo contenido objetivo se asume. Pero lo mismo debe suceder con for-

mas menos radicales de incertidumbre, con la confianza ordinaria, limitada, que tenemos en la mayoría de las propias creencias, incluyendo la creencia condicionada en las teorías científicas que son aceptadas, por el momento, como las mejores, aun cuando sabemos que serán superadas. El razonamiento que sustenta tales creencias debe ser en algún nivel también incondicional, porque si no, no podría mostrarnos lo que podría ser objetivamente cierto.

El propósito general de tal razonamiento es darle sentido al mundo en el que nos encontramos y a cómo éste se nos manifiesta a nosotros y a los demás. Procedemos generando, comparando, y ordenando jerárquicamente las versiones posibles, y estas comparaciones son la sustancia del proceso. Pero partimos de la idea de que el mundo es de alguna forma, y esto, creo, es una idea que no tiene ninguna alternativa inteligible y que no puede estar subordinada o ser derivada de ninguna otra cosa. Mi objetivo es argumentar que ni siquiera un subjetivista puede escapar o elevarse por encima de esta idea. Aun si él deseara ofrecer un análisis de ella en términos subjetivos o relativos a una comunidad, su propuesta tendrá que ser entendida como una explicación de cómo el mundo es y, por lo tanto, como algo inconsistente con explicaciones alternativas con las que puede ser comparada en cuanto a su plausibilidad.

No llegamos a la idea de cómo es el mundo desde las apariencias; antes bien, comenzamos con esa idea, dado que las apariencias desde las cuales comenzamos son formas en las que el mundo aparenta *ser.* Luego de reflexionar y observar más podemos decidir que algunas de ellas son *meras* apariencias, que el mundo, después de todo, no es de esa manera. Pero esto siempre representa una modificación de nuestra visión del mundo, basada en posibilidades y razones alternativas para preferir algunas de ellas antes que otras. Lo que no podemos evitar es la idea de que hay algo que es cierto, aun cuando no sepamos qué. Las dudas acerca de la confiabilidad o la objetividad de nuestras percepciones y juicios tienen que basarse en revisiones de nuestra visión del mundo; no pueden evitarla por completo. Comenzamos desde ciertas impresiones sobre cómo son las cosas, dudamos sobre la objetividad de algunas de ellas a través de otros pensamientos (incluyendo pensamientos sobre nuestra propia naturaleza y nuestra interacción con el resto del mundo), y rechazamos algunas de las apariencias a favor de otras creencias sobre cómo son realmente

las cosas. Todo ello, incluyendo las observaciones sobre nosotros mismos, está inmerso firmemente en un marco de pensamiento sobre el mundo que no está en primera persona.

¿Pero cómo es que esto genera métodos específicos en los que podemos sentir cierta confianza? Después de todo, el mero reconocimiento de una distinción entre la apariencia y la realidad no provee un método de descubrimiento de la realidad.

El procedimiento real se caracteriza por un alto grado de inercia cognitiva, y ello implica que nuestra visión específica del mundo sea, en una medida considerable, la expresión de una perspectiva. Comenzamos con una visión natural del mundo y somos llevados a abandonarla al descubrir que, de una u otra forma, ella es inconsistente con nuestras observaciones. Esto genera una brecha que intentamos cubrir imaginando mundos alternativos posibles que, si existieran, serían más consistentes con lo que observamos. Los juicios de consistencia, en sí mismos, incluyen a la lógica, pero no pueden producir pruebas lógicas de la verdad de una descripción como esa, a menos que pueda demostrarse que esa es la única descripción consistente con las observaciones, lo que, dada la naturaleza fragmentaria de los datos, probablemente nunca suceda. Nuestra actitud ha de ser «Así podría ser como son las cosas, dada la información disponible». El resto depende de si hay otros candidatos a servir como explicación, y de haberlos, de cómo los comparemos.

La fuerza conductora detrás de todo razonamiento empírico es la búsqueda de orden. Esto puede adoptar formas muy sencillas, como cuando por las marcas de un perro llego a la conclusión de que es el mismo que vi ayer. Pero conduce a niveles más y más elevados, a medida que buscamos regularidades más amplias detrás de aquellas más específicas que inferimos de la observación. No siempre hallamos orden entre los fenómenos, pero su búsqueda es la única forma de extender nuestra visión del mundo y llenar las brechas entre los datos de la observación. A menudo, la búsqueda del orden puede conducir a la gente por mal camino, a veces tan radicalmente como en los casos de la astrología y otras supersticiones. Pero el remedio consiste en poner a prueba rigurosamente sistemas defectuosos en referencia al estándar de uniformidad en la naturaleza, y no en abandonar dicho estándar.

Creo que es posible entender la demanda de orden como una consecuencia directa de la idea de una realidad objetiva,

independiente de observaciones y observadores particulares. Sus observaciones pueden ser diferentes, pero los eventos observados y las leyes que los gobiernan deben ser las mismas. Aun la idea de un único objeto observado en dos ocasiones por un mismo observador implica alguna forma de regularidad natural; dos observadores requieren más regularidad; y la idea de un evento no observado pero similar implica todavía más. Y el proceso no se detiene allí. Una concepción cabalmente realista de las leyes naturales deberá intentar interpretarlas también en formas que sean independientes de cualesquiera punto de vista o perspectiva de observación particulares, ya que, de otra manera, serían meramente formas de sistematizar nuestras observaciones. Para que sean verdaderamente independientes de la mente, las leyes —y no sólo los eventos que ellas gobiernan— deben ser libres de toda perspectiva y explicar por qué las cosas se muestran como lo hacen desde diferentes puntos de vista en el mundo.

En la física moderna, esta idea obliga el desarrollo de las teorías mediante una exigencia de *simetría*, de acuerdo a la que el orden natural real debería identificarse con aquello que es invariable desde los puntos de vista de todos los observadores, de modo tal que cualquiera sea su situación, todos pueden llegar a la misma descripción de la realidad común en la que están situados. Este requisito se aplica no sólo a estados particulares de cosas sino también a las leyes generales. Fue esta demanda de simetría o invariabilidad en la descripción de la naturaleza lo que condujo a Einstein, primero, a la teoría de la relatividad especial y, luego, a la general, y lo que parece haber jugado un rol fundamental en la formación de la teoría cuántica.[1] La búsqueda de orden y de leyes de la naturaleza parece, desde mi perspectiva amateur, estar dirigida por la idea más abarcativa de que nuestras experiencias y observaciones locales, y las regularidades que detectamos en ellas, son manifestaciones de algo más, algo que nos incluye pero de lo cual ninguno de nosotros tiene una perspectiva privilegiada. Cada uno de nosotros tiene que pensar en sus experiencias como si éstas nos presentaran una muestra arbitraria o azarosa del universo.[2]

Hay dos acusaciones potenciales que el subjetivismo puede dirigir con respecto a este método. En primer lugar, la demanda de orden no puede, ella misma, ser justificada racionalmente, ni se corresponde con una necesidad autoevidente,

como en los casos de la aritmética o la lógica. Según una visión subjetivista, el supuesto de la uniformidad de la naturaleza, de la cual dependen tanto la ciencia como el razonamiento empírico corriente, es simplemente la proyección de nuestra necesidad psicológica de algún tipo de visión del mundo, antes que una herramienta intrínsecamente confiable para llegar a la verdad «independiente de la mente».

En segundo lugar, aun la definición de qué constituye «orden» parece depender de nosotros, dado que significa que en algún nivel de la descripción, causas similares tendrán efectos similares en diferentes ocasiones, y así sucesivamente, pero la única medida de lo que es la similitud de que disponemos consiste en lo que nosotros consideramos similar, ya sea por vía de percepción o de métodos más técnicos de detección y medición.[3] Si esto es así, el método consistente en llegar a conclusiones fácticas mediante el hallazgo de la mejor explicación o teoría general para describir los datos observados es doblemente subjetivo: primero en cuanto a su finalidad, y luego en cuanto a lo que considera éxito. Creo que la única forma de resistir esta acusación es argumentar que si esos análisis filosóficos se toman seriamente como hipótesis, son en sí mismos desacreditados por los mismos estándares que pretenden cuestionar. ¿Pero podemos formular este argumento sin presuponer lo que queremos demostrar?

Creo que sí podemos y que existe una diferencia interesante en este sentido entre el escepticismo epistemológico y el tipo de subjetivismo que quiero refutar. Cuando G. E. Moore rebate el escepticismo respecto del mundo externo sobre la base de que él tiene dos manos, él *está* presuponiendo lo que quiere demostrar; porque si no hay objetos materiales, entonces él no tiene dos manos, y no ha hecho nada para refutar el argumento del escéptico ya sea a favor de la posibilidad de que no existan objetos materiales o a favor de la imposibilidad de cualquier prueba contra su verdad. Una refutación no circular tendrá que hacerle frente al escéptico en su camino hacia su conclusión.

Por otra parte, al argumentar contra el subjetivismo estamos tratando no con una propuesta acerca de meras posibilidades que no pueden excluirse sino con una interpretación positiva de nuestros pensamientos. Para ganar aceptación, cualquier interpretación de este tipo debe sobrevivir a la competencia con otras afirmaciones, y eso incluye los pensamien-

tos que están siendo interpretados, mientras estos no hayan sido desplazados. Si el subjetivista no es exitoso en convencernos de que suspendamos el pensar en el contenido objetivo de esos pensamientos, ha fracasado, al igual que el escéptico ha fracasado si no nos hace dudar del hecho de que tenemos manos. Por ello creo que la resistencia al subjetivismo puede provenir del mismo contenido de los pensamientos objetivos sin que con eso, necesariamente, se presuponga lo que se quiere demostrar, siempre que confiemos en los pensamientos en sí mismos, antes que en afirmaciones de segundo nivel según las cuales ellos deben ser interpretados objetivamente.

El planteo subjetivista no es que no sabemos si nuestras creencias acerca del mundo son correctas sino que es un error el interpretarlas como creencias sobre un mundo natural independiente de la mente. Más bien, deberían ser entendidas como rasgos generales de nuestra perspectiva, práctica lingüística, o punto de vista. Mi idea es que esta es una descripción alternativa del mundo —en la cual el elemento central es un conjunto de perspectivas humanas— y que está en competencia directa con los juicios objetivos que intenta desplazar. Simplemente el proponer esta interpretación no hace que esos juicios cambien automáticamente de carácter. Lo que, en cambio, produce, es una confrontación entre dos hipótesis: por ejemplo, la hipótesis de que los objetos se atraen unos a otros con una fuerza directamente proporcional al producto de sus masas e inversamente proporcional al cuadrado de la distancia entre ellos, versus la hipótesis de que el hecho de que se atraen unos a otros con una fuerza ..., es una propiedad de los objetos sólo en tanto ellos se muestran frente a nosotros (o en nuestros juegos de lenguaje), y así sucesivamente. Salvo que la primera hipótesis pueda ser dejada de lado sobre alguna otra base, sigue siendo considerablemente más plausible que la segunda.

Las confrontaciones entre afirmaciones incondicionadas de primer nivel y reinterpretaciones relativizantes no derivan siempre necesariamente en la victoria de la primeras. Alguien que ha sido educado en la creencia de que está mal que las mujeres expongan sus pechos puede darse cuenta, en un momento determinado, de que esa es una convención de su cultura, y no una verdad moral incondicionada. Por supuesto él *podría* continuar insistiendo, luego de examinar las pruebas antropológicas, históricas y sociológicas, que está mal en sí

mismo que las mujeres muestren sus pechos, y que las culturas que no reconocen ese hecho incurren en error. Pero no es probable que esta respuesta resista la confrontación; simplemente no tiene demasiado detrás suyo (sin, por ejemplo, una explicación religiosa respecto de por qué la exposición es algo incorrecta).

Los juicios incondicionados acerca de la astronomía, en cambio, son parte de una descripción del mundo bastante robusta en comparación con la alternativa kantiana. Salvo que, como pensó Kant, sea una descripción que puede ser descartada a priori, no hay razón para que aquellos juicios no sean sopesados en sí mismos contra la interpretación kantiana de los mismos. De la misma manera, ciertos juicios morales de primer nivel pueden, por su propio peso, resistir interpretaciones emotivistas.

En cada caso se nos presenta un conflicto entre dos concepciones del mundo y nuestra posición en él. Ambas concepciones son incompletas en varios sentidos. No hay una posición neutral desde la cual ellas puedan ser evaluadas, por lo que tienen que competir directamente entre sí. El resultado podría ser un empate, pero no se presupone lo que se quiere demostrar si se considera a la credibilidad de primer nivel de una proposición que nos es familiar como una razón para rechazar una interpretación relativista o subjetivista de ella. Por supuesto, podríamos estar equivocados, pero tales errores son posibles en cualquier ámbito. (Si dos testigos se contradicen mutuamente, cada uno sosteniendo que el otro está mintiendo, usted puede sin embargo llegar a la conclusión de que el primero está mintiendo, sobre la base del testimonio del segundo; aún si usted está equivocado, no habrá presupuesto lo que quería demostrar.) No hay alternativa alguna a considerar las alternativas e intentar tomar una decisión.

III

Uno de los atractivos de una interpretación subjetivista de los juicios empíricos ha sido siempre que ella haría imposible el escepticismo radical, porque el escepticismo depende de interpretar objetivamente el contenido de las afirmaciones empíricas —las científicas o las más ordinarias— y, después, de percibir una brecha lógica entre ellas y sus bases empíricas. Un ejemplo reciente de subjetivismo, usualmente presentado

como una forma de trascender la (pasada de moda) distinción subjetivo-objetivo, es la visión conocida como «realismo interno», según la cual nuestra descripción aparentemente objetiva del mundo debería ser entendida como, esencialmente, un producto creativo de nuestro lenguaje y punto de vista, y la verdad de nuestras creencias debería ser entendida como su supervivencia luego de un desarrollo idealizado de ese punto de vista. Si, como ha afirmado Hilary Putnam, la verdad no es nada más que la «aceptabilidad racional idealizada»,[4] y si «aceptabilidad» significa «aceptabilidad *para nosotros*», entonces la brecha lógica entre el razonamiento y el mundo desaparece.

Esta posición le agrega un condicionamiento a nuestras afirmaciones empíricas que creo que es inconsistente con su contenido, de la misma manera que el subjetivismo acerca de la lógica es inconsistente con su contenido. Más aún, la única manera de darle un sentido literal al condicionamiento es en términos de una concepción del mundo y de nuestro lugar en él que no sea, ella misma, subjetiva pero según la cual nuestro sistema completo de creencias sustantivas, en cambio, sí lo sea. Si queremos adoptar una visión del mundo que ubique a nuestros propios pensamientos en él, y que responda también a la demanda a favor de un orden natural, tendrá que ser una visión sin tales condicionamientos, sujeta al mismo tipo de razonamiento acerca de cómo son las cosas que se aplica en otros ámbitos; es decir, no una mera visión «interna».

El realismo interno fracasa ante su propio test de aceptabilidad racional. Aquello que de hecho consideramos racionalmente aceptable es una visión del mundo según la cual nosotros nos encontramos en él y llegamos a creencias sobre él que son confirmadas y refutadas por nuestras observaciones de lo que sucede. Aun si concluyésemos, tal como lo hacen algunos físicos respecto de la teoría cuántica, que la mejor descripción sistemática de lo que observamos no puede ser interpretada de manera realista, esa seguiría siendo una creencia sobre cómo es el mundo y punto, y no una creencia que sería correcto condicionar a través de una lectura «internalista». La razón es utilizada para llegar a ella, y el razonamiento no es meramente un desarrollo de nuestro punto de vista, sino un pensamiento objetivo acerca de cómo son las cosas.

Más precisamente, nuestro punto de vista —lo que aceptamos sobre la base de la razón— *es* un conjunto de creencias

sobre cómo son realmente las cosas, conjuntamente con un amplio reconocimiento de que hay muchas cosas que no sabemos y tal vez muchas otras sobre las que jamás sabremos cómo son realmente. Aquí, al igual que en el caso de la lógica y la aritmética, no podemos salirnos de nuestros pensamientos acerca de qué es cierto y pensar en ellos *meramente* como la expresión de un punto de vista, dentro del cual debe ubicarse su contenido. Su contenido, incluyendo la idea de una realidad independiente de la mente, se impone a ese tipo de imagen social o psicológica autoconsciente. Podríamos ponerlo en estos términos: No hay forma de determinar si una creencia es aceptable racionalmente salvo pensando si ella es verdadera, es decir, pensando sobre la información disponible y los argumentos y estando abiertos a considerar cualquier cosa que alguien introduzca como algo relevante. Decir que su verdad *es* su aceptabilidad racional despoja de todo contenido tanto a la noción de verdad como a la de aceptabilidad.[5]

La creencia de que el mundo es ordenado, y de que nuestro sentido de lo que constituye el orden (qué propiedades son utilizables en la formulación de leyes e inferencias) es una indicación de cómo está organizado el mundo, ha sido suficientemente confirmada en algunas áreas, en las que hemos descubierto que las hipótesis a las que somos conducidos —teorías sobre los inobservables y las leyes que los gobiernan— predicen observaciones que no son en sí mismas explicables por nuestra creencia en esas hipótesis. El hecho de que la observación está «influida por la teoría» me parece algo insignificante que de ninguna manera tiende a mostrar que el procedimiento de confirmación de las teorías mediante la observación sea circular o no objetivo. Podría requerirse alguna teoría (acerca de los telescopios o de la fotografía) para interpretar las fotografías astronómicas que muestran la desviación de los rayos de luz por el campo gravitacional del sol, pero la observación crucial —que las imágenes de las estrellas cercanas al sol son desplazadas hacia afuera— no depende de la teoría que ella confirma, a saber, la teoría general de la relatividad.

La posibilidad de una confirmación no circular es también, pienso, la respuesta a las dudas sobre el rol de nuestro sentido natural de la similitud en la determinación de lo que cuenta para nosotros como regularidad o ley. La cuestión es que podemos rebajar una similitud o una clase a la condición de

mera apariencia o de similitud *para nosotros*, sólo si se demuestra que no está sistemáticamente conectada con otras regularidades observadas. Pero si algunas de las regularidades que observamos, incluyendo aquellas reveladas por mediciones, resultan estar sistemáticamente correlacionadas con otras que surgen de diferentes tipos de observación o medición, entonces la hipótesis más plausible es que ellas no son el producto de nuestra perspectiva del mundo, sino, más bien, productos de la interacción sistemática del mundo con nosotros. La imagen científica del mundo físico ha reemplazado de esta forma la descripción más asociativa e influenciada por el significado, característica de estadios más tempranos en el desarrollo de nuestra cultura. Como una forma de entender la naturaleza inanimada, este último método resulta ser circular, dado que las únicas «teorías» que es capaz de producir son, o bien simples resúmenes de las apariencias, o bien sistemas ilusorios que dan lugar a apariencias que les corresponden.[6]

Sin embargo, debe reconocerse que la confirmación empírica del presupuesto según el cual el mundo es ordenado y de que ciertos fenómenos en particular pueden explicarse por leyes generales tiene algo de circular. Esto es así dado que cuando formulamos una ley de algún tipo sobre la base de nuestras observaciones, y luego la confirmamos mediante la experimentación, la confirmación, como la formulación original, depende del juicio de que la mejor explicación sistemática de la relación entre las observaciones originales y los nuevos resultados experimentales es aquella que los relaciona sistemáticamente, o sea una explicación de acuerdo con la cual esto no es un accidente. Alguien que dijera a cada momento que los resultados experimentales aparentemente confirmadores de las leyes son sólo coincidencias estaría loco, pero no estaría contradiciéndose a sí mismo. La idea de un mundo gobernado por leyes no es sólo la idea de que hay un cierto sistema entre nuestras observaciones de hecho, sino que este sistema puede ser explicado por un orden que gobierna las posibilidades así como también las realidades y que no es directamente observable. Necesitamos confiar en la misma idea general tanto para llegar a las hipótesis iniciales sobre este orden como para determinar si las hipótesis han sido confirmadas o desmentidas.

Pero realmente no hay otra alternativa. El intento por reinterpretar la visión de un mundo ordenado como una proyección de nuestras mentes fracasa debido a nuestra necesidad de si-

tuarnos a nosotros mismos en el mundo así ordenado. Al intentar darle sentido a esta relación, somos llevados inevitablemente a emplear el mismo tipo de razonamiento, basado en la búsqueda de un orden. Aun si decidimos que algunas de nuestras aprehensiones del orden son ilusiones o errores, eso será así porque una teoría mejor, de acuerdo a los mismos estándares, puede explicarlas. En última instancia, lo único que podemos hacer es pensar acerca de cómo el mundo es, con inclusión de nosotros y de nuestra relación con el resto de él; y la única forma de hacerlo es colocando nuestra propia experiencia en un contexto más amplio que el sugerido por el tipo usual de razonamiento empírico. Ciertamente no es una verdad necesaria que el mundo está sometido a un orden, y mucho menos que podamos comprender ese orden. Aspectos sustanciales de la realidad podrían no someterse nunca a este tipo de acceso intelectual. Pero cualquier cosa que podamos conocer debe al menos relacionarse en una forma ordenada con nosotros, y está demostrado que una cantidad impresionante de cosas está dentro de nuestro alcance; teniendo en cuenta hasta donde han llegado nuestros logros, resulta razonable que intentemos continuar.

IV

El verdadero problema es cómo entender la inescapabilidad de la idea de realidad objetiva, que nos fuerza a leer las interpretaciones relativistas o subjetivistas de nuestros pensamientos como explicaciones rivales del mundo, que están en competencia con la alternativa objetivista. Esto es, nos fuerza, si se nos pide que dudemos acerca de la objetividad de nuestras particulares concepciones en algún respecto, a considerar si una versión alternativa de la realidad, conocida o desconocida, tiene más posibilidades de ser verdadera. Una interpretación subjetivista de la razón se convierte, entonces, en nada más que otra hipótesis acerca del mundo y de nuestra relación con él, y eso la vuelve, en última instancia, objeto de evaluación racional, de modo tal que el objetivo consistente en la evaluación racional de nuestras creencias se convierte en inevitable. El subjetivismo acerca de la razón humana se derrota a sí mismo, porque tiene que ser evaluado como una hipótesis sobre nuestra relación con el mundo.

Esto no sería necesario si existiera como opción una concepción puramente dependiente de la perspectiva, o sea una

concepción en la cual las perspectivas no estuvieran situadas en absoluto en ninguna realidad objetiva. Pero creo que ésta no es una opción. Básicamente, pienso que el *cogito* de Descartes es correcto. Es imposible pensar en uno mismo excepto como algo que existe en el mundo, por más que el mundo contenga muy pocas cosas más. Pero es necesario afirmar más que eso, para oponerse a la restricción al alcance de la razón propuesta por Kant.

Kant reconoció que no podemos evitar pensar en nosotros mismos como parte de un mundo que existe independientemente, pero negó que la razón o la percepción nos dijera nada acerca de cómo es ese mundo en sí mismo, y ni siquiera sobre nosotros como partes de él. De hecho, según Kant, no podemos ni siquiera producir una concepción de cómo es el mundo en sí mismo, porque todo uso de nuestra capacidad para razonar, para hacer teorías sobre la realidad objetiva, y para descubrir la mejor explicación de las apariencias, está limitado a su aplicación al mundo fenoménico, es decir a cómo las cosas se manifiestan frente a nosotros.

Si bien no es estrictamente relativista, ya que cimienta la razón en una perspectiva que es universal para los seres humanos, esta es la forma más célebre de subjetivismo acerca de la razón en la historia de la filosofía. Si ella fuera legítima, impediría que se aplicaran a sí misma los métodos usuales de razonamiento sobre el mundo: Estaría exenta de las formas comunes de evaluación a través de las cuales evaluamos una propuesta acerca de cómo son las cosas. En consecuencia, es importante cuestionar esta posición privilegiada, dado que de alguna manera ejemplifica la inmunidad respecto de la evaluación objetiva implícita en todas las visiones subjetivistas.

El idealismo trascendental kantiano no es una tesis sobre el mundo fenoménico sino sobre la relación del mundo fenoménico con el mundo tal como es en sí mismo. Pero como dice que el razonamiento científico corriente es aplicable sólo al mundo fenoménico, se exime a sí mismo de las condiciones usuales de evaluación. La tesis del idealismo trascendental no es en sí misma uno de los juicios sintéticos a priori cuya validez se propone explicar, pero es, pese a todo, una afirmación a priori, basada en la convicción de que las cosas no podrían ser de otra manera, es decir, la convicción de que es inconcebible que podamos ser capaces de utilizar la información empírica para desentrañar cómo son las cosas en sí mismas.

Ahora bien, si esto fuera realmente inconcebible o autocontradictorio, ese sería el final de esta historia. Como dice Kant, esto implica que si se supone que las propiedades espaciales pertenecen a las cosas en sí mismas, el idealismo de Berkeley es inevitable.[7] Pero hay algo sospechoso en insistir en que tenemos la mera idea de nuestra ubicación en un mundo independiente de la mente, al tiempo que se niega la posibilidad lógica de algo más. Creo que una vez que admitimos esta mera idea, no podemos excluir la posibilidad de formular hipótesis acerca de ese mundo. Entonces se torna necesario interpretar al propio idealismo trascendental como una de esas hipótesis: como la hipótesis según la cual no sabemos absolutamente nada de aquellas relaciones entre nosotros y el mundo que son responsables de las apariencias.

No veo como esta propuesta puede ser entendida de forma tal que no la coloque en competencia con visiones más terrenales sobre nuestro lugar en el mundo y sobre nuestras relaciones con el resto de él, visiones que están sustentadas por los métodos corrientes de evaluación y explicación racionales. La posición kantiana trata a esos métodos como un aspecto de las apariencias respecto de las cuales no existe ninguna explicación disponible para nosotros, ¿pero por qué debería esa interpretación tener prioridad sobre una lectura más simple? Es verdad que las dos lecturas son mutuamente incompatibles, de manera tal que si la visión kantiana es correcta, no pueden utilizarse los métodos ordinarios de razonamiento para evaluarla. Por otro lado, si insistimos obstinadamente en intentar pensar acerca de cómo son realmente las cosas, entonces la visión kantiana se convierte, simplemente, en una hipótesis más, desprotegida frente a la evaluación y el rechazo racional.

Creo que no se nos puede impedir que pensemos respecto de cómo son las cosas, sin condicionamientos. La admisión por parte de Kant de la mera idea del mundo noumenal es realmente un reconocimiento de este hecho: sin ella, no podemos encontrarle un sentido al idealismo trascendental. Pero ese mero concepto no es suficiente para aplacar la demanda en favor de una concepción del mundo. Para aceptar el idealismo trascendental tendríamos que dejar, en absoluto, de ver a nuestras formas corrientes de pensamiento como formas de pensamiento acerca del mundo, y pienso que no podemos hacer eso. No se nos puede impedir que veamos al idealismo trascendental como una teoría minimalista de la realidad, lo

que nos fuerza, en consecuencia, a considerar si es o no verdadera.

Al pensar sobre esta pregunta, tenemos derecho a emplear las formas del razonamiento que la teoría pretende descalificar como modos de determinar cómo es realmente el mundo; y no podemos evitar verlas precisamente en la forma en la que lo prohibe la teoría. Hemos de preguntar si esta hipótesis es más plausible que sus alternativas, teniendo en cuenta los datos disponibles. En tanto es cierto que ella podría permanecer como una posibilidad escéptica, no decisivamente refutada, no habrá de triunfar automáticamente, y esto significa, en efecto, que habrá de ser refutada, dado que se supone que no es una mera posibilidad sino una certeza.

Aquí, como en otros ámbitos, el razonamiento por derecho propio triunfa ante los esfuerzos por describirlo como subordinado a alguna otra cosa que le quita crédito a sus pretensiones: Su cabeza se levanta para dictaminar acerca de la misma hipótesis diseñada para «ponerla en su lugar». Reaparece inevitablemente porque cualquier hipótesis de ese tipo introduce la pregunta: «¿Qué razón tenemos para pensar que el mundo es realmente de esa manera?» Las alternativas siempre tienen que competir con la posibilidad de que las cosas sean más o menos como aparentan ser, posibilidad que a menudo puede ser descartada, pero sólo en base a razones que la hagan menos creíble que alguna de las alternativas.

Esto hace que sea muy difícil excluir la idea de un orden natural y la búsqueda, asociada a esa idea, de regularidades subyacentes a lo que observamos. Ante la propuesta según la cual el orden que parece que descubrimos es sólo un marco que nosotros le imponemos a la experiencia, la réplica inevitable y poco estimulante es que eso no parece una explicación particularmente probable de los hechos observados, y que una descripción más plausible es, en buena medida, que el orden que encontramos en nuestra experiencia es el producto de un orden que está allí, y que es independiente de nuestras mentes. Aplicada a cualquier aspecto real del orden natural, la interpretación kantiana parece muy extraña. Por ejemplo, el meticuloso sistema de las leyes químicas, resumido en la tabla periódica de los elementos no es considerado, en forma plausible, como el resultado de los requerimientos dirigidos a la experiencia humana por las condiciones de posibilidad de que aquella experiencia tenga como

objeto cosas existentes en el tiempo, ya sea sucesiva o simultáneamente.

Este juicio adverso se basa, por supuesto, precisamente en el tipo de pensamiento acerca del orden natural que está siendo puesto en cuestión, pero él es inevitable y, en consecuencia, no presupone lo que quiere demostrar en un sentido que haría de la afirmación algo vacuo. La posición según la cual el razonamiento científico no nos informa nada acerca de la realidad es en sí misma una hipótesis sobre el mundo, y no puede, simplemente, hacer que nos detengamos en nuestro pensamiento, en la misma medida que ninguna teoría psicológica reduccionista acerca de las matemáticas o de la ética puede hacer que dejemos de pensar en la aritmética o en lo correcto y lo incorrecto. No existe un metanivel puro en el cual pueda desarrollarse este argumento: Las teorías de segundo nivel no pueden evitar competir con el contenido de aquello que están intentando reducir o desacreditar.

V

Una vez que dejamos atrás la condición puramente animal y reflexionamos sobre nuestras impresiones, nos enfrentamos con dos posibilidades. O bien podemos decidir que ellas son correctas o, al menos, que vale la pena retenerlas, o bien podemos decidir que son en algunos sentidos erróneas y necesitan ser modificadas. Pero en cualquier caso, podemos hacer esto sólo desde una nueva concepción que desarrollemos del mundo en el cual estamos situados. No disponemos de la opción, ininteligible, de reflexionar sobre nuestra anterior concepción del mundo desde algún punto de vista que no incluya una concepción del mundo. El marco externo de cualquier visión de nosotros mismos, por más sofisticada y autoconsciente que sea, debe consistir en pensamientos no subjetivos, adoptados en forma directa. Ninguna otra cosa se encuentra disponible, excepto un sinsentido absolutamente hueco, (lo que sí se encuentra siempre disponible).

Al situarnos a nosotros mismos en el mundo y considerar lo que podemos observar como una muestra del todo, podremos o no descubrir un orden que explique esta muestra en términos más universales. Es un signo importante de la objetividad de la concepción el hecho de que nuestra innegable sed intelectual de tal orden no garantice que él exista o que, de existir,

podamos descubrirlo mediante la combinación de la percepción y el pensamiento. Pero cuando sí lo descubrimos, como ha ocurrido en varias ramas de las ciencias naturales, el planteo de que él ha sido impuesto por las condiciones de nuestra propia experiencia es absolutamente implausible (sin tener en cuenta el planteo, mucho más implausible, de que ha sido impuesto por el consenso).

Algo como eso *puede* suceder, si la experiencia es abrumadoramente influida por un conjunto de categorías innatas o adquiridas,[9] pero cuando eso sucede, es un hecho acerca del mundo que puede ser investigado a través de un uso adicional de la observación y el pensamiento: es un hecho acerca de la causación de ciertas apariencias, antes que una condición a priori de su posibilidad. En ausencia de razones para creer en la existencia de ese tipo de influencias incorrectas, el supuesto de que el orden que inferimos de nuestras observaciones es un orden del mundo real en el que estamos incluidos se convierte en natural. Está sujeto a un refinamiento con final abierto, a medida que descubrimos otras cosas y eliminamos distorsiones adicionales, pero cualquiera sea la forma en la que asignemos las contribuciones respectivas del mundo externo y de nuestra propia perspectiva, el resultado es una concepción acerca de cómo el mundo es, nosotros incluidos.

Este es otro ejemplo del fenómeno de la dominación: la dominación de las formas generales de razonamiento empírico sobre cualquier hipótesis específica, psicológica o aun metafísica, acerca de la explicación de tal razonamiento. Cualquiera sea el planteo, tenemos derecho a preguntar (en verdad, no podemos evitar preguntar) si él está apoyado por la información disponible. Aun si la propuesta ha sido pensada especialmente para proveer una explicación desacreditadora de ciertos métodos de inferir conclusiones a partir de la información disponible, no puede quedar ella misma, a partir de allí, exceptuada de la evaluación a través de esos métodos.

Es totalmente posible que a veces un cuestionamiento de este tipo tenga éxito en destruir nuestra confianza en ciertos métodos de razonamiento, con el resultado de que esos métodos no tengan éxito en derrotar a la propuesta aun cuando parezcan ordenar que se la rechace. Pero eso ocurrirá sólo si, al considerar la propuesta, se nos convence de su verdad a través de otros métodos de razonamiento que estamos constreñidos a

utilizar por su propio derecho cuando nos enfrentamos con ese argumento y que nos proveen algo nuevo en que creer.

Creo que el idealismo trascendental de Kant no supera este test, porque cuando nos preguntamos, contra su intención, si, sobre la base de todos los datos disponibles, el mismo es una visión creíble del mundo y de la naturaleza de nuestro conocimiento de él, vemos que nuestro impenitente razonamiento empírico y científico persiste con toda su fuerza y que no disminuye sus aspiraciones realistas frente a este cuestionamiento. Continúa ofreciéndonos buenas razones en apoyo de creencias que no son meramente sobre el mundo fenoménico, creencias cuyo contenido contradice en forma directa lo que Kant ha ofrecido como un análisis a priori de las limitaciones de la razón, y que frustran ese análisis si no pueden ser desplazadas racionalmente.

No es fácil explicar el carácter lógico de esta oposición. Cada parte en la contienda está utilizando los métodos que están, precisamente, siendo cuestionados por la otra para refutar la objeción del rival, de modo que parecería que ninguna podría triunfar. Pero esto no se sigue de lo anterior. Enfrentados a un empate tan evidente, simplemente tenemos que continuar pensando en él y decidir cuál de las líneas de razonamiento es superior. La conclusión de la discusión se ha de encontrar sólo en aquellos argumentos que no pueden ser resistidos (*no*, debe notarse, en el *hecho* de que ellos no puedan ser resistidos, sino en su contenido). La afirmación de Kant de que el razonamiento empírico nos informa sólo acerca del mundo fenoménico es increíble en términos empíricos, dada la información disponible. Y lo que es empíricamente increíble es increíble, y punto.

Aquí, al igual que en otros ámbitos, un cuestionamiento a las aspiraciones universales de la razón debe proponer una alternativa que pueda ser el objeto de algo así como una creencia, o, en cualquier caso, de aceptación; y ninguna se encuentra disponible. No hay nada a lo que apelar, finalmente, cuando estamos ofreciendo una idea para que la gente asienta, excepto apelar a que deberían pensar en esa idea; y pensar siempre conduce, al final, al razonamiento, el que, en sus límites más extremos, intenta ser universalmente válido y descubrir una verdad no relativa. Por más que intentemos, no hay adónde escapar de las pretensiones de la razón humana. Si intentamos reinterpretarla de un modo más modesto, al llevar a cabo ese proyecto nos veremos nosotros

mismos inevitablemente condenados a desarrollar creencias de algún tipo acerca del mundo y nuestro lugar en él, y eso sólo puede hacerse ejercitando un pensamiento libre de toda atadura.

Notas

1. Véase Steven Weinberg, *Dreams of a Final Theory* (Pantheon Books, 1992), pp. 136-147. Bas van Fraasen en *Laws and Symmetry* (Oxford University Press, 1989) también enfatiza el rol de la simetría en la formación de las teorías científicas, pero según su visión el objetivo de éstas es sólo la adecuación empírica, no la afirmación de leyes de la naturaleza objetivamente verdaderas. No obstante, interpreto que él cree que las teorías empíricamente adecuadas a que aspiramos son aquellas que *podrían* ser objetivamente verdaderas.

2. Una discusión fascinante de estos temas puede hallarse en Gerald Holton, «Mach, Einstein, and the Search for Reality», en su *Tematic Origins of Scientific Thought* (Harvard University Press, 1988). Einstein finalmente rechazó el fenomenalismo de Mach a favor del realismo de Planck. Planck describió la finalidad de la ciencia como «la liberación total de la visión física de la individualidad de los intelectos separados» (citado en Holton, p. 245, de *Die Einheit des physikalischen Weltbildes*).

3. Este es el «nuevo» problema de la inducción según Nelson Goodman. Véase *Fact, Fiction, and Forecast* (Harvard University Press, 1955, reimpreso por Bobbs-Merrill, 1965).

4. Véase *Reason, Truth and History* (Cambridge University Press, 1981). Putnam aparentemente también sostuvo esta visión sobre las matemáticas y la lógica, pero aquí limitaré la discusión a la razón empírica.

5. En *Representation and Reality* (MIT Press, 1988; trad. cast. Gedisa, 1992), Putnam asevera que no se supone que el realismo interno sea una reducción de la verdad a nociones epistémicas, y que, por el contrario, se supone que la verdad y la aceptabilidad racional son interdependientes (p. 115). Pero esto no aclara en nada la posición. Por otro lado, aún más recientemente, parece haber ido alejándose poco a poco de esta posición, sin haberlo reconocido de hecho. Consideremos la siguiente explicación de por qué Wittgenstein no es un relativista: «Decir que algo es verdad es un juego del lenguaje que implica pararse fuera de ese juego del lenguaje, y hacer un comentario; eso no es jugar un juego del lenguaje. Sea lo que sea lo que nos hace querer reemplazar movidas como «es verdad» o «es razonable» o «está garantizado» por «es verdad en mi juego lingüístico» (o lo que nos hace querer hacer esto cuando vemos que el juego lingüístico en sí mismo no está basado en la razón) es algo que nos hace querer *distanciarnos* de nuestro propio juego lingüístico. Es como si el reconocimiento del hecho de que nuestro juego lingüístico no tiene una justificación trascendental nos hiciera querer manejarlo con guantes de niño, o manejarlo desde un metalenguaje. ¿Pero por qué ha de ser el metalenguaje algo más seguro? (*Renewing Philosophy*, p. 176).

Más recientemente aún, en sus Conferencias Dewey, Putnam dice, «Si todavía soy, en algún punto, un «realista interno» es, pienso, tan poco claro como cuánto estaba incluyendo yo bajo ese rótulo infeliz». (*Journal of Philosophy* 91 [1994], p. 463, n. 41).

6. Esta descripción se ajusta a muchas de las aplicaciones del término «teoría» en la literatura y el discurso cultural postmodernista.

7. *Critique of Pure Reason*, B 274.

8. Véanse las Analogies of Experience, en la *Critique of Pure Reason*. Kant sostiene que la extensión de la teoría científica a los inobservables también está guiada por las condiciones de la experiencia posible, dado que describe lo que percibiríamos si nuestros sentidos fueran más refinados. Véase su discusión del magnetismo en B 273.

9. Tal vez el largo reinado de la astronomía ptolemaica haya sido un ejemplo.

6

Ética

I

Quisiera ahora considerar la cuestión de si el razonamiento moral es también fundamental e inescapable. A diferencia del razonamiento lógico o aritmético, aquél muchas veces fracasa en producir certeza, ya sea justificada o injustificada. Es fácilmente distorsionable por factores moralmente irrelevantes, sean sociales o personales, y también, directamente, por errores. Se parece a la razón empírica en que no es reducible a una serie de pasos autoevidentes.

Doy por sentado que la objetividad del razonamiento moral no depende de que disponga de una referencia externa. No existe un análogo moral del mundo externo, es decir de un universo de hechos morales que nos afecte causalmente. Aún si tuviera sentido, tal suposición no respaldaría la objetividad del razonamiento moral. La ciencia, que es tomada como modelo por este realismo reificador, no deriva su validez objetiva del hecho de que comienza por la percepción y otras relaciones causales entre nosotros y el mundo físico. El trabajo real viene después de eso, en la forma de un razonamiento científico activo, sin el cual ninguna medida del impacto causal producido en nosotros por el mundo externo generaría una creencia en las teorías de Newton, Maxwell o Einstein, o en la teoría de los elementos y componentes químicos, o en la biología molecular.

Si nos hubiéramos quedado satisfechos con el impacto causal que nos produce el mundo externo, todavía estaríamos al nivel de la percepción sensorial. Podemos considerar a nues-

tras creencias científicas como objetivamente verdaderas, no porque el mundo externo nos cause el tenerlas, sino porque somos capaces de *arribar a* dichas creencias por métodos que tienen un buen motivo para exigirnos confianza en ellos, en virtud de su éxito en la selección entre hipótesis rivales que sobreviven a las mejores críticas e interrogantes que podemos plantearles. La confirmación empírica juega un rol vital en este proceso, pero no puede hacerlo sin la teoría.

El pensamiento moral no se ocupa de la descripción y explicación de lo que sucede sino de las decisiones y su justificación. Es fundamentalmente porque no tenemos métodos no controvertidos y bien desarrollados para pensar sobre la moralidad que la posición subjetivista es más creíble aquí de lo que lo es respecto de la ciencia. Pero así como no había ninguna garantía al comienzo de la especulación cosmológica y científica de que nosotros, los seres humanos, tuviéramos la capacidad de llegar a la verdad objetiva más allá de los dictámenes de la percepción sensorial —de que al buscarla estaríamos haciendo algo más que entretejiendo fantasías colectivas— del mismo modo tampoco puede haber una decisión a priori respecto de si estamos o no hablando de un tema real cuando reflexionamos o argumentamos sobre la moral. Sólo el esfuerzo de razonar sobre la moral puede mostrarnos si es posible: si, al pensar sobre qué hacer y cómo vivir, podemos encontrar métodos, razones, y principios cuya validez no tenga que estar condicionada subjetivamente o en forma relativista.

Como el razonamiento moral es una especie del razonamiento práctico, sus conclusiones son deseos, intenciones, y acciones, o sensaciones y convicciones que pueden motivar el deseo, la intención, y la acción. Queremos saber cómo vivir, y por qué, y, en la medida de lo posible, queremos que la respuesta sea en términos generales. Como es sabido, Hume creía que, dado que una «pasión» inmune a la evaluación racional debía subyacer a cada motivo, no podía existir algo así como la razón específicamente práctica, ni tampoco la razón específicamente moral. Esto es falso, porque aunque las «pasiones» son la fuente de algunas razones, otras pasiones o deseos están ellos mismos motivados y/o justificados por razones que no dependen a su vez de deseos más básicos aún. Y afirmaría que, tanto la cuestión de si deberíamos tener cierto deseo, como la cuestión de si, dado que tenemos ese deseo deberíamos actuar sobre la base del mismo, están siempre abiertas a la consideración racional.

La cuestión es si los procedimientos de justificación y crítica que empleamos en dicho razonamiento moral o simplemente práctico pueden considerarse en última instancia sólo como algo que hacemos, o sea una práctica cultural, social o aún más ampliamente, una práctica humana colectiva, dentro de las cuales las razones llegan a un término. Creo que si nos preguntamos seriamente como responder a las propuestas a favor de una contextualización y un distanciamiento relativista, ellas normalmente no logran convencer. Si bien resulta menos claro que en algunas de las otras áreas que hemos discutido, los intentos por ubicarse completamente fuera del lenguaje objeto de las razones prácticas, bueno y malo, correcto e incorrecto, y de ver todos esos juicios como expresiones de una perspectiva contingente, no objetiva, eventualmente colapsarán ante la fuerza independiente de los propios juicios del primer nivel.

II

Supongamos que alguien dice, por ejemplo, «Usted cree en la igualdad de oportunidades solamente porque usted es un producto de la sociedad liberal occidental. Si hubiera sido criado en una sociedad de castas o en una en la que las posibilidades para hombres y mujeres fueran radicalmente desiguales, usted no tendría las convicciones morales que tiene ni aceptaría como persuasivos los argumentos morales que ahora acepta». La segunda oración hipotética probablemente sea verdadera, pero, ¿qué sucede con la primera, especialmente con el «solamente»? En general, el hecho de que no hubiera creído algo si no lo hubiera aprendido no prueba nada respecto de la jerarquía de una creencia o de sus fundamentos. Podría ser imposible explicar el aprendizaje sin invocar el contenido mismo de la creencia, y las razones a favor de su veracidad; y podría ser claro que lo que he aprendido es algo tal que aun si no lo hubiera aprendido seguiría siendo verdadero. La razón por la cual la falacia genética es una falacia es que la explicación de una creencia puede, a veces, confirmarla.

Para que tenga algún contenido, una posición subjetivista debe decir algo más además de que mis convicciones morales son mis convicciones morales. Esto, después de todo, es algo respecto de lo cual todos podemos estar de acuerdo. Un subjetivismo significativo debe decir que ellas son *sólo* mis convic-

ciones morales, o las de mi comunidad moral. Debe *condicionar* los juicios morales ordinarios de alguna manera, debe darles una lectura que sea autoconscientemente en primera persona (ya sea singular o plural). Ese es el único tipo de visión antiobjetivista contra la que vale la pena argumentar o con la cual es posible estar en desacuerdo.

Pero creo que es imposible estar conforme con la observación de que una creencia en la igualdad de oportunidades y el deseo de disminuir las desigualdades heredadas, son meras expresiones de nuestra tradición cultural. Verdaderas o falsas, aquellas creencias son esencialmente objetivas en su intención. Tal vez estén equivocadas, pero eso también sería un juicio no relativo. Frente al hecho de que tales valores han ganado adeptos sólo recientemente y no en forma universal, aún tenemos que intentar decidir si ellos son correctos, es decir si tenemos que seguir sosteniéndolos. Este interrogante no es desplazado por la información acerca de lo contingente: al nivel del contenido moral permanece la pregunta de si yo habría estado equivocado si hubiera aceptado como algo natural las desigualdades de una sociedad de castas, o un sistema de clases muy rígido, o la subordinación ortodoxa de las mujeres, y en consecuencia, las hubiera justificado. El interrogante acerca de la relevancia de aquellos hechos, si bien puede incorporar hechos adicionales como materia de reflexión, es, inevitablemente, un interrogante moral: estas variaciones culturales e históricas, y sus causas, ¿tienden a mostrar que otras personas y yo tenemos menos razones que las que habíamos supuesto que teníamos para favorecer la igualdad de oportunidades? La presentación de un cierto número de actitudes histórica y culturalmente condicionadas, incluyendo la mía, no desarma el juicio moral de primer nivel, sino que simplemente, le otorga algo más sobre lo cual trabajar, incluyendo información sobre ciertas influencias en la formación de mis convicciones que podría llevarme a cambiarlas. Pero la relevancia de dicha información es en sí misma materia de razonamiento moral: respecto de cuáles son y cuáles no son buenos fundamentos para la creencia moral.

Cuando nos enfrentamos con estas variaciones reales en las prácticas y en las convicciones, la exigencia de ponerse en los zapatos de todos al evaluar las instituciones sociales (alguna forma de universabilidad) no pierde nada de su fuerza persuasiva sólo porque no esté universalmente reconocida. Ella

predomina sobre los datos históricos y antropológicos: Si se me presenta la descripción de una sociedad de castas tradicional, tengo que preguntarme si sus desigualdades hereditarias están justificadas, y no hay otra alternativa plausible más que considerar los intereses de todos al intentar responder. Si otros sienten algo diferente, ellos deben decir por qué consideran relevantes estos hechos culturales, es decir, por qué requieren algún condicionamiento respecto de la afirmación moral objetiva. En ambos casos, es una cuestión moral, y la única forma de defender la universabilidad o la igualdad de oportunidades contra el condicionamiento subjetivista es continuando con la argumentación moral. La cuestión es comprender exactamente qué quiere el subjetivista que abandonemos, y después preguntar si los fundamentos de tales juicios se desvanecen a la luz de sus observaciones.

En mi opinión, alguien que abandona o condiciona sus métodos básicos de razonamiento moral solamente sobre la base de fundamentos históricos o antropológicos es casi tan irracional como alguien que abandona una creencia matemática sobre la base de argumentos no matemáticos. Aun con todas sus incertidumbres y su exposición a la controversia y la distorsión, las consideraciones morales ocupan una posición en el sistema de pensamiento humano que hace ilegítimo subordinarlas completamente a cualquier otra cosa. Afirmaciones morales particulares son constantemente desacreditadas por toda clase de razones, pero las consideraciones morales per se continúan surgiendo una y otra vez, desafiando por derecho propio cualquier intento indiscriminado de desplazarlas, debilitarlas, o subjetivizarlas.

Esta es una instancia de la verdad más general de que lo normativo no puede ser trascendido por lo descriptivo. La pregunta «¿Qué debería hacer yo?», tal como la pregunta «¿Qué debería creer?», siempre es una pregunta pertinente. Siempre es posible pensar la cuestión en términos normativos, y el proceso no pierde su sentido en virtud de ningún hecho de otra naturaleza; por ningún deseo, emoción o sentimiento, por ningún hábito, práctica o convención, por ningún trasfondo cultural o social contingente. Tales cosas pueden, de hecho, guiar nuestras acciones, pero siempre es posible tomar su relación con la acción como un objeto de reflexión normativa adicional, y preguntar, «¿Cómo debería actuar, teniendo en cuenta que estas cosas respecto de mí o de mi situación son verdaderas?»

El tipo de pensamiento que genera respuestas a esta pregunta es la razón práctica. Pero además, siempre es posible que el interrogante adopte una forma específicamente moral, ya que una de las preguntas subsiguientes a la que conduce es, «¿Qué debería hacer cualquiera que estuviera en mi situación?», y la consideración de esa pregunta conduce, a su vez, a preguntas acerca de lo que todos deberían hacer, no sólo en esta situación sino de modo más general.

Estos interrogantes universales no tienen que ser planteados siempre, y hay buenas razones, en general, para desarrollar una forma de vivir que, usualmente, haga innecesario plantearlos. Pero si son planteados, como siempre pueden serlo, estos interrogantes requieren una respuesta del tipo apropiado, aun cuando la respuesta pueda ser que en un caso como éste podríamos hacer lo que quisiéramos. No pueden ser declarados fuera de la cuestión mediante el señalamiento de algo más fundamental (de orden psicológico, cultural o biológico) que ponga fin a la exigencia de justificación. Sólo una justificación puede poner fin a la exigencia de justificaciones. En general, nada debilita o vuelve ociosas a las cuestiones normativas, aun cuando respuestas normativas particulares pudieran serlo. (Aun cuando se exponga a una supuesta justificación como una racionalización, eso implica que alguna otra cosa podría decirse sobre la justificabilidad o no justificabilidad de lo que se hizo.)

III

El punto de vista a derrotar en una defensa de la realidad de la razón práctica y moral es, en esencia, el humeano. Si bien Hume estaba equivocado al decir que la razón estaba preparada sólo para servir como esclava de las pasiones, es cierto, de todos modos, que hay deseos y sentimientos anteriores a la razón que no resulta apropiado que la razón evalúe, y que la razón debe tratar simplemente como parte de la materia prima sobre la cual operan sus juicios. Entonces se plantea la pregunta de cuán penetrantes son tales datos motivacionales brutos, y si algunos de ellos no pueden identificarse tal vez como los verdaderos orígenes de aquellas bases para la acción que son usualmente descriptas como razones. La teoría de Hume sobre las pasiones «serenas» fue pensada para hacer esta extensión, y resistirla no es una cuestión sencilla, aun

cuando se la ubique en el contexto de un marco mínimo de racionalidad práctica más fuerte de lo que Hume hubiera admitido.

Si es que hay algo como la razón práctica, ese algo no ordena, simplemente, acciones particulares, sino que, más bien gobierna las *relaciones* entre las acciones, los deseos y las creencias, al igual que la razón teórica gobierna las relaciones entre las creencias y requiere de algún material específico sobre el cual trabajar. La racionalidad prudencial, que requiere uniformidad en el peso otorgado a los deseos e intereses situados en tiempos diferentes en la vida de uno, es un ejemplo, y el ejemplo respecto del cual el escepticismo de Hume es más implausible, cuando dice que no es contrario a la razón «preferir aun el bien que reconozco como menor a uno que me resulta mayor, y tener un sentimiento más ardiente respecto del primero que del último».[1] Sin embargo la posición de Hume siempre aparece como una posibilidad porque cada vez que un requerimiento de consistencia de ese tipo o un patrón similar influye sobre nuestras decisiones es posible presentar esta influencia como la manifestación de un deseo sistemático de segundo orden, o de una pasión serena, que tiene a dicha consistencia como su objeto y sin la cual no seríamos susceptibles a este tipo de motivación «racional». Hume, después, sólo necesita afirmar que aun cuando tal deseo (a favor de la satisfacción de los intereses futuros de uno) es bastante común, no tenerlo no es más contrario a la razón que el no tener deseo sexual. El problema es demostrar de qué forma esto tergiversa la realidad.

El problema fundamental es el orden de explicación, ya que no tiene sentido negar que la gente tiene tales deseos de segundo orden: la cuestión es si ellos son fuentes de motivación o simplemente la manifestación, a través de nuestros motivos, del reconocimiento de ciertos requerimientos racionales. Una observación paralela puede hacerse respecto de la razón teórica. Es claro que la creencia en el modus ponens, por ejemplo, no es un *presupuesto* racionalmente infundado que subyace a nuestra aceptación de los argumentos deductivos que dependen del modus ponens: Antes bien, es simplemente un reconocimiento de la validez de dicha forma de argumento.[2]

La cuestión es si algo similar puede decirse del «deseo» a favor de una consistencia prudencial en el tratamiento de los deseos e intereses ubicados en diferentes puntos en el tiempo.

Pienso que sí es posible y que si intentamos, en cambio, considerar a la prudencia simplemente como un deseo entre otros, un deseo que tenemos de modo casual, la cuestión acerca de si el mismo resulta algo apropiado reaparece inevitablemente como una pregunta normativa, y la respuesta sólo puede darse en términos del propio principio. Lo normativo no puede ser desplazado por lo psicológico.

Si pienso, por ejemplo, «¿Y qué si no me preocupara sobre lo que me podría pasar en el futuro?» la reacción apropiada no es la misma que sería apropiada ante el supuesto de que podría no preocuparme por las películas de cine. Ciertamente me estaría perdiendo algo si no me preocupara por las películas de cine, pero hay muchas formas del arte y entretenimiento, y no tenemos por qué ser consumidores de todas. Nótese que aun éste es un juicio sobre la *aceptabilidad racional* de dicha posibilidad, en otras palabras, sobre la inexistencia de razón alguna para lamentarse de ella. La suposición de que no debería preocuparme por mi propio futuro no puede verse con la misma tolerancia: supone un verdadero fracaso —el paradigma de algo a ser lamentado— y mi reconocimiento de aquel fracaso no refleja sólo la presencia anterior en mí de un deseo contingente de segundo orden. Más bien, refleja un juicio sobre lo que es y lo que no es relevante para la justificación de la acción dado un cierto trasfondo fáctico.

Tanto la relevancia como la consistencia adquieren un punto de apoyo cuando adoptamos el punto de vista de la decisión, basados en todas las circunstancias, incluyendo nuestra propia condición. Este punto de vista introduce una brecha sutil pero profunda entre el deseo y la acción, en la cual se introduce el libre ejercicio de la razón. Nos impone la idea de la diferencia entre hacer lo correcto y hacer lo incorrecto (aquí, sin ningún significado ético específico aún), dada nuestra situación en su totalidad, *incluyendo* a nuestros deseos. Una vez que me veo a mí mismo como el sujeto de ciertos deseos, y también como el ocupante de una situación objetiva, aún tengo que decidir qué hacer, y eso ha de incluir decidir qué peso justificatorio otorgar a aquellos deseos.

Esta toma de distancia, esta apertura de un pequeño espacio entre las inclinaciones y la decisión, es la condición que permite la operación de la razón tanto con respecto a la creencia como con respecto a la acción, y eso plantea la demanda de una justificación generalizable. Las dos formas de razona-

miento son, en este sentido, paralelas. Recién cuando en lugar de ser simplemente empujados por impresiones, recuerdos, impulsos, deseos, o lo que sea, nos detenemos a preguntar «¿Qué debería hacer yo?» o «¿Qué debería creer?», es cuando el razonamiento deviene posible y que habiendo devenido posible, se vuelve necesario. Al haber detenido la operación directa de los impulsos mediante la introducción de la posibilidad de decidir, podemos poner las propias creencias y acciones nuevamente en movimiento sólo a través de pensar qué deberíamos hacer, a la luz de las circunstancias.

El punto controvertido pero crucial, tanto aquí como en cualquier otro ámbito en la discusión de este tema, consiste en que la perspectiva desde la cual evaluamos las elecciones propias después de esta toma de distancia no es sólo de primera persona. De repente nos encontramos en la posición de juzgar qué debemos hacer, con el trasfondo de todos los deseos y las creencias propias, de una forma que no fluye, simplemente, de esos deseos y creencias sino que *opera* sobre ellos mediante una evaluación que debería permitir a cualquier otra persona ver cuál es el curso de acción correcto dadas esas circunstancias.

No es suficiente, para resolver la cuestión, encontrar algunos deseos de orden superior que casualmente llegamos a tener: tales deseos deberán ser colocados entre las condiciones de trasfondo de la decisión junto a todo lo demás. Antes bien, aun en el caso de una decisión puramente autointeresada, estamos buscando la respuesta correcta. Estamos intentando decidir qué *deberíamos hacer*, teniendo en cuenta las circunstancias internas y externas, y eso quiere decir no sólo qué debería hacer *yo* sino qué debería hacer *esta persona*. La misma respuesta debería ser dada a esa pregunta por cualquiera a quien se le presentara la información relevante, se encuentre o no en nuestras circunstancias y comparta o no nuestros deseos. Eso es lo que le otorga su generalidad a la razón práctica.

La objeción que debe responderse, tanto aquí como en los demás ámbitos, es aquella según la cual esta sensación de estar frente a un juicio incondicionado y no relativo es una ilusión: no podemos, simplemente tomando distancia y considerándonos a nosotros mismos como objeto de contemplación, encontrar una plataforma segura desde la cual tal juicio sea posible. Según esta visión, hagamos lo que hagamos, después de llevar a cabo ese rito intelectual, seguirá siendo, inevitablemente, una manifestación de nuestra naturaleza indivi-

dual o social, no el producto de la razón impersonal, ya que no existe tal cosa.

Pero no creo que una conclusión de ese tipo pueda establecerse a priori, y hay pocas razones para creer que pueda establecerse empíricamente. El subjetivista tendría que mostrar que todos los juicios intencionadamente racionales acerca de lo que la gente tiene razones para hacer son, realmente, expresiones de deseos racionalmente inmotivados o inclinaciones de la persona que realiza el juicio, o sea, deseos o inclinaciones sobre los que la evaluación normativa no tiene aplicación. La explicación motivacional tendría que tener el efecto de *desplazar* a la explicación normativa mostrando que ésta es superficial y engañosa. Sería necesario defender esta idea respecto de muchos juicios concretos de este tipo y ofrecer razones para creer que algo similar es verdad en todos los casos. El subjetivismo implica una tesis positiva en el terreno de la psicología empírica.

¿Es concebible que un argumento de este tipo pueda resultar exitoso? En algún sentido, debería mostrarse que todo nuestro razonamiento supuestamente práctico es, en última instancia, una forma de racionalización. Pero el defensor de la razón práctica tiene una respuesta general a todas las afirmaciones psicológicas de este tipo. Aun si algunos de sus razonamientos reales son convincentemente identificados como la expresión de inclinaciones meramente parroquiales o personales, para él será en general razonable agregar esta nueva información al conjunto de sus creencias respecto de sí mismo y después tomar distancia una vez más y preguntar, «¿Qué tengo razones para hacer, a la luz de todo esto?» Es lógicamente concebible que la estrategia del subjetivista pueda triunfar por agotamiento; el racionalista podría desanimarse tanto ante la perspectiva de ser una vez más descalificado en sus pretensiones racionales que podría abandonar el intento de contestar la recurrente pregunta normativa. Pero es mucho más probable que el interrogante siempre esté allí, y continúe pareciendo relevante y reclamando una respuesta. El abandonarlo solamente sería pereza moral.

Más importante aún, como cuestión sustantiva, no creo que el proyecto subjetivista pueda plausiblemente llevarse a cabo. No es posible dar una explicación psicológica que dé por tierra con la racionalidad prudencial. Porque supongamos que se dice, lo que resulta suficientemente plausible, que la predis-

posición a tomar previsiones con vistas al futuro tiene un valor en términos de supervivencia y que su implantación en nosotros es el producto de la selección natural. Al igual que con cualquier otro instinto, todavía tenemos que decidir si es una buena idea actuar basándonos en ella. Respecto de algunas disposiciones biológicamente naturales, tanto motivacionales como intelectuales, hay buenas razones para resistir o limitar su influencia. Que esta no parece la reacción correcta frente a los motivos prudenciales (excepto en tanto los limitamos por razones morales) demuestra que ellos no pueden ser considerados simplemente como deseos que no tenemos razones para tener. Si lo fueran, no nos darían el tipo de razones para actuar que claramente nos dan.[3] Nunca será razonable que el racionalista conceda que la prudencia es sólo un tipo de consistencia en la acción respecto de la cual él se preocupa porque sí, infundadamente, y respecto de la cual no habría razón para preocuparse si él, de hecho, no lo hiciera.

La hipótesis de la inexistencia —según la cual no existen razones en este sentido incondicionado— es aceptable sólo si desde el punto de vista de la auto-observación imparcial resulta superior a las alternativas; y al igual que en otros terrenos, creo que no aprueba este test.

IV

Bernard Williams es un prominente representante contemporáneo de la visión opuesta. En el capítulo 4 de *Ethics and the Limits of Philosophy*,[4] considera que la razón práctica reflexiva, a diferencia de la razón teórica reflexiva, siempre permanece en primera persona: Estamos siempre intentando responder a la pregunta «¿Qué debo (o debería) hacer *yo*?» y la respuesta debe derivar de algo interno a lo que él denomina el propio «conjunto motivacional». Williams dice que en el razonamiento teórico, en cambio, si bien es verdad que estamos intentando decidir qué creer, la pregunta «¿Qué debería creer yo?» es en general reemplazable por una pregunta sustantiva que no necesita hacer referencia alguna a la primera persona: una pregunta como «¿Se encontró Wagner alguna vez con Verdi?» o «¿Es el estroncio un metal?» Esto significa que la búsqueda de la libertad a través de la evaluación racional, reflexiva, de las influencias sobre las creencias propias, conduce, en el caso teórico, al empleo de estándares objetivos, que no

están en primera persona. Para decidir qué creer tengo que decidir qué es probablemente cierto, a la luz de la información que tengo disponible y teniendo en cuenta estándares que sería válido que cualquiera utilizara para llegar a una conclusión a partir de dicha información.

Pero Williams sostiene que al decidir qué hacer, aun si intento liberarme de las presiones ciegas de mis deseos e instintos mediante la reflexión sobre aquellas influencias y evaluar si son adecuadas como razones para la acción, tales reflexiones jamás me conducirán fuera del ámbito del pensamiento en primera persona. Aun la más reflexiva, será una decisión sobre lo que *yo* debería hacer y tendrá que basarse en *mi* evaluación reflexiva de mis motivos y razones. Creer que en algún punto alcanzaré un nivel de reflexión en el cual podré considerar razones verdaderamente objetivas, válidas para cualquiera, que revelen qué *debería ser hecho* por esta persona en estas circunstancias, es engañarme a mí mismo. En el ámbito de lo práctico, no existe un punto de vista evaluativo de ese tipo.[5]

Debe admitirse que fenomenológicamente, la visión subjetivista es más plausible en la ética que en la razón teórica. Cuando tomo distancia de mis razonamientos prácticos y me pregunto si puedo aceptarlos como correctos, es posible experimentar dicho distanciamiento como un movimiento hacia una región más profunda de mí mismo más que hacia un punto de vista universal más elevado. Sin embargo, al mismo tiempo pareciera que no existen límites a la posibilidad de preguntar si el razonamiento en primera persona en el que me baso para decidir qué hacer es también objetivamente aceptable. Siempre parece apropiado preguntar, dejando de lado el hecho de que la persona en cuestión es uno mismo, «¿Qué es lo que debe suceder? ¿Qué resulta correcto hacer en este caso?»

Que el interrogante pueda adoptar esta forma no se sigue necesariamente del hecho de que siempre es posible distanciarse de nuestras intenciones y motivos presentes y considerar si se desea modificarlos. El hecho de que la pregunta «¿Qué debería hacer yo?» esté siempre abierta, o sea pasible de ser reabierta, es lógicamente consistente con el hecho de que la respuesta siempre sea una respuesta en primera persona. Podría ser, como cree Williams, que la libertad más elevada a la que puedo aspirar consista en ascender a deseos o valores de un nivel más elevado que serán, aún, irreducti-

blemente míos —valores que determinan qué tipo de persona yo, como individuo, quiero ser— y que todas las respuestas aparentemente objetivas a la pregunta sean realmente sólo las de la primera persona con la máscara de la tercera. ¿Pero se esfuman realmente los valores cuando adoptamos el punto de vista externo? Dado que podemos alcanzar un punto de vista *descriptivo* desde el cual la primera persona se ha desvanecido y desde el cual uno se mira a sí mismo en forma impersonal, la cuestión es si, llegados a ese punto la descripción supera a la evaluación. Si no lo hace, si algún tipo de evaluación le sigue el paso, entonces tendremos, finalmente, que evaluar nuestra conducta desde un punto de vista distinto al de la primera persona.

Claramente, es posible que la descripción supere a algunas evaluaciones. Si no me gustan los camarones, simplemente no existe ningún orden superior que pueda ser construido en base a esta preferencia. Todo lo que puedo hacer es observar que la tengo; y ningún valor de orden superior parece verse afectado cuando ésta me lleva a abstenerme de ordenar un plato que contenga camarones o, en un cóctel, a declinar un ofrecimiento de una entrada con camarones. Por más externa que sea la visión que yo pueda adoptar respecto de la preferencia, en ningún caso se me exige que la defienda o la suscriba: puedo, simplemente, aceptarla. Pero hay otras evaluaciones, en contraste, que parecen, al menos potencialmente, ser cuestionadas por una visión externa, descriptiva, y la pregunta es si aquellos cuestionamientos nos conducen siempre, finalmente, a una respuesta en primera persona.

Supongamos que reflexiono sobre mis preferencias políticas, por ejemplo sobre mi esperanza de que el candidato X no gane la próxima elección presidencial. ¿Qué descripción externa de esta preferencia, considerada como un estado psicológico, es consistente con su estabilidad? ¿Puedo considerar a mis razones para sostenerla simplemente como hechos acerca de mí mismo, del mismo modo en que mi rechazo a los camarones es un hecho respecto de mí mismo? ¿O cualquier observación puramente descriptiva de tales hechos dará lugar a un interrogante evaluativo ulterior, uno que no puede ser contestado simplemente mediante una reafirmación de que este es el tipo de persona que yo soy?

Aquí, al igual que en otros ámbitos, no pienso que podamos aspirar a una prueba decisiva de que estamos planteando

preguntas objetivas y buscando respuestas objetivas. La posibilidad de que estemos engañándonos es genuina. Pero la única forma de lidiar con tal posibilidad es pensar en ella, y debemos pensar en ella sopesando la plausibilidad de la explicación refutatoria frente a la plausibilidad del razonamiento ético al que se dirige. El argumento de que en el nivel más objetivo la pregunta acerca de qué deberíamos hacer se convierte en un sinsentido, tiene que competir frente a frente con argumentos específicos acerca de qué deberíamos, de hecho, hacer, y sus fundamentos. Entonces, finalmente, la competencia se da entre la credibilidad de la ética sustantiva y la credibilidad de una reducción psicológica externa de dicha actividad.

V

Existe un problema filosófico profundo respecto de la capacidad de tomar distancia y evaluar las propias acciones o creencias; es el problema del libre albedrío.

Supongamos que usted se convenció de que *todas* sus opciones, decisiones y conclusiones se encuentran determinadas por rasgos racionalmente arbitrarios de su constitución psicológica o por manipulación externa, y después intentó preguntarse, a la luz de esta información, qué debería usted hacer o creer. Realmente no habría forma de responder la pregunta, porque el control causal arbitrario de cuya existencia usted se ha convencido se aplicaría a cualquier cosa que usted diga o decida.[6] Usted no puede simultáneamente creer esto respecto de usted mismo e intentar hacer una elección libre y racional. Inclusive si la misma creencia en el sistema causal de control fuera ella misma el producto de lo que usted pensó que era el razonamiento, entonces ésta también perdería su status de creencia libremente adquirida, y su actitud hacia ella tendría que cambiar. (¡Aunque aun *ése* es un argumento racional, cuya conclusión usted ya no está en condiciones de inferir!)

La duda respecto de su propia racionalidad es inestable; lo deja, en realidad, con nada en qué pensar. Entonces, si bien la hipótesis del control no racional parece ser una posibilidad contingente, no es posible en mayor medida sostenerla respecto de usted mismo que lo que resulta considerar la posibilidad de que usted no esté pensando. Nunca supe cómo responder a este problema.

Sin embargo, una versión más especial del problema puede plantearse acerca de la razón práctica exclusivamente. La hipótesis de que la razón práctica no existe no es autocontradictoria. A pesar de todo lo que he dicho, uno podría suponer inteligiblemente, sin tener que abandonar *todo* el razonamiento propio, que las decisiones de actuar se deben todas en última instancia a deseos y disposiciones arbitrarias —tal vez de un orden superior y en parte inconscientes— que están más allá de la posibilidad de la evaluación racional. Considérese la hipótesis de que esto es verdad, en particular, cada vez que pensamos que estamos ejercitando un razonamiento práctico. Si alguien de hecho creyera esto, no podría preguntar: «¿A la luz de todo ello, qué debería yo hacer?» Preguntar eso, aspirando a una evaluación genuinamente racional de las alternativas, contradiría la premisa de una determinación no racional, que supuestamente es aplicable a todas las decisiones, incluyendo a ésta misma. Entonces, si realmente aceptáramos la hipótesis, tendríamos que abandonar la práctica de la evaluación racional, consideradas todas las cosas, como una ilusión, y limitar el uso práctico de la razón a un rol instrumental.

¿Pero, es esto posible? No lo creo; más bien, creo que la ilusión está del otro lado, al intentar verse a uno mismo como determinado de un modo no racional. Lo que aquí tenemos es una confrontación entre dos actitudes, y no, como en el caso del subjetivismo acerca de la razón teórica, entre dos teorías sobre cómo son las cosas. La oposición aquí es entre una teoría acerca de cómo son las cosas y una práctica que sería imposible si así fuera cómo son las cosas. Si continuamos intentando resolver qué hacer basándonos en las mejores razones, implícitamente estamos rechazando la hipótesis de una determinación en última instancia no racional de lo que hacemos. (Dejo abierta la posibilidad de que exista una forma de determinación causal que sea compatible con la racionalidad; si así fuera, podríamos ejercitar simultáneamente el razonamiento práctico y teórico y creer que estamos así determinados, incluyendo que estamos determinados de la misma forma a creer que lo estamos.)

La insaciable persistencia de la convicción de que de mí depende decidir, consideradas todas las cosas, qué debería hacer, es lo que Kant denominó el *hecho de la razón*.[7] Se revela a sí misma en la decisión, no en la contemplación —en la capacidad permanente que tenemos para contemplar todos los aspectos

personales contingentes de nuestras circunstancias motivacionales y preguntar, una vez más, «¿Qué debería yo hacer?»— y en nuestros intentos persistentes por responder esa pregunta, aun si resulta muy difícil. La sensación de libertad depende del hecho de que la decisión no sea tomada simplemente desde *mi* punto de vista. No es sólo un cálculo de las implicancias desde mi propia perspectiva sino la exigencia de que mis acciones se adecuen a estándares universalmente aplicables lo que las hace potencialmente parte de un sistema colectivo armonioso. De esta manera encuentro dentro de mí los estándares universales que me permiten ubicarme fuera de mí mismo. (En el ejemplo de Kant, estoy consciente en forma directa del hecho de la razón cuando el tirano amenaza con matarme salvo que preste falso testimonio contra un hombre inocente: Sé que *puedo* rehusarme —sea o no lo suficientemente valiente como para hacerlo— porque sé que *debo* rehusarme.)[8]

Existe una analogía directa aquí con el funcionamiento de la razón teórica, que emplea principios universales de formación de creencias para armonizar mis pensamientos con un sistema consistente de creencias objetivas en el cual otros también pueden tomar parte, sistema más comúnmente conocido como *la verdad.* La razón es un intento para volverme un representante particular de la verdad, y en el caso de la acción, de lo correcto. La libertad requiere ser dueño de uno mismo y elegir una dirección para el pensamiento o la acción del individuo altamente contingente y particular que uno es, desde un punto de vista externo a uno mismo, que sin embargo uno puede alcanzar desde su interior.

Este cuadro se opone a la alternativa humeana que limita la razón al pensamiento y no le otorga ninguna aplicación directa a la conducta. Según esa posición, podríamos trascendernos a nosotros mismos para desarrollar una concepción más verdadera y más objetiva sobre cómo es el mundo, pero esta trascendencia influiría a nuestra conducta sólo instrumentalmente, mediante la revelación de cómo podríamos actuar en forma más efectiva sobre la base de nuestros motivos, los que se mantienen totalmente dependientes de una perspectiva. Aun si una visión objetiva de los hechos nos lleva a buscar la armonía práctica con los otros, los motivos permanecen como personales.

Pero creo que esa alternativa es insostenible. Aun un sistema moral como el de Hobbes, basado en la construcción racio-

nal del autointerés colectivo, afirma la racionalidad del autointerés del cual depende. Y eso lo coloca en competencia con otras concepciones acerca de lo que es racional.

No podemos evadir nuestra libertad. Una vez que hemos desarrollado la capacidad para reconocer nuestros propios deseos y motivos, nos enfrentamos con la opción de actuar o no de acuerdo a como ellas nos inclinan a hacerlo, y al enfrentar dicha elección nos enfrentamos inevitablemente con una cuestión evaluativa. Aun si nos rehusamos a pensar acerca de ella, dicho rechazo puede, él mismo, ser evaluado. En este sentido, creo que Kant tenía razón: La aplicabilidad de los conceptos morales respecto de nosotros es la consecuencia de nuestra libertad, de la libertad que deriva de la habilidad de vernos a nosotros mismos objetivamente, a través de las nuevas decisiones que esa habilidad nos impone.[9]

VI

Aun una solución aparentemente «subjetiva» a este problema —como la respuesta según la cual no existen estándares universales para determinar qué deberíamos hacer, y que cada persona puede seguir sus propias inclinaciones— es, ella misma, una afirmación objetiva, universal y, en consecuencia, un caso límite de una posición moral. Pero esa posición, obviamente, tiene competidores, y alguno de los sistemas morales que requieren algún tipo de consideración imparcial para todos es mucho más plausible. Permítaseme ahora esquematizar en una serie de pasos, a grandes trazos, los tipos familiares de razonamiento práctico sustantivo que llevan a esta conclusión y que se resisten a una reducción humeana.

El primer paso en el camino hacia la ética es la admisión de la *generalidad* en los juicios prácticos. Esto es equivalente, de hecho, a la admisión de la existencia de razones, ya que una razón es algo que una persona puede tener sólo si otras personas también la tuvieran si estuvieran en las mismas circunstancias (tanto internas como externas). Al tomar una visión objetiva de mí mismo, la primera pregunta a responder es si tengo, en este sentido generalizable, alguna razón para hacer cualquier cosa, y una respuesta negativa es casi tan implausible como una respuesta negativa a la pregunta análoga de si tengo alguna razón para creer algo. Ninguna de esas preguntas —si bien se refieren, para comenzar, a mí— es esencialmente

en primera persona, dado que se supone que su respuesta no depende del hecho de que soy yo quien las está planteando.

Tal vez es menos imposible responder con la negativa a la pregunta acerca de las razones prácticas, que hacerlo con la pregunta acerca de las razones teóricas. (Y por una respuesta negativa, téngase presente, nos referimos a la posición según la cual no *hay* razones, no simplemente a aquella para la cual yo no tengo razones para creer o para hacer una cosa en vez de cualquier otra cosa, o sea la posición escéptica, que es también universal en sus fundamentos e implicancias.) Si dejáramos de reconocer las razones teóricas, habiendo alcanzado un punto de vista reflexivo, no tendría sentido seguir teniendo creencias, aunque quizás no pudiéramos detenernos. Pero tal vez la acción no perdería sentido de la misma forma si negáramos la existencia de razones prácticas: Todavía podríamos ser movidos por el impulso y el hábito, sin pensar que lo que hicimos estaba justificado en algún sentido —aún por las propias inclinaciones— de una forma tal que admitiera generalización.

Sin embargo, esta parece una alternativa muy implausible. Implica, por ejemplo, que ninguno de sus deseos y aversiones, placeres y sufrimientos, o su supervivencia o su muerte, le da a usted ninguna razón generalizable para hacer nada, es decir que todo lo que podemos hacer desde una perspectiva objetiva es observar, y tal vez intentar predecir, lo que usted hará. La aplicación de esta visión a mi propio caso es descabellada: no puedo creer seriamente que no tengo *razón* alguna para salirme del camino de un camión que se dirige hacia mí en la calle, y que mi motivo sea una reacción puramente psicológica no sujeta a una aprobación racional. Claramente sí tengo una razón, y, claramente, ésta es generalizable.

El segundo paso en el camino hacia el territorio moral que nos resulta conocido es el gran paso: la elección entre razones agencialmente relativas, esencialmente egoístas (pero aún generales), y alguna alternativa que admita razones agencialmente neutrales[10] o que de alguna otra manera reconozca que cada persona tiene una razón no instrumental para considerar los intereses de los demás. Es posible comprender esta elección, en parte, como una elección de la forma en la que uno va a valorarse a uno mismo y a sus intereses. Ella tiene fuertes implicancias a ese respecto.

La moral es posible sólo para seres capaces de verse a sí mismos como individuos entre otros más o menos similares en

aspectos generales: capaces, en otras palabras, de verse a sí mismos como los ven los demás. Cuando reconocemos que a pesar de que ocupamos sólo nuestro propio punto de vista, y no el de nadie más, no hay nada que desde una perspectiva cósmica sea único al respecto, nos enfrentamos a una elección. Esta elección tiene que ver con la relación entre el valor que naturalmente nos damos a nosotros mismos y a nuestro destino desde nuestro punto de vista, y la actitud que tomamos frente a estas mismas cosas cuando las vemos desde la perspectiva impersonal que no nos asigna un status único, diferente del de todos los demás.

Una alternativa sería la de no «transferir» a la perspectiva impersonal en ninguna forma aquellos valores que nos importan desde el punto de vista personal. Esto significaría que la perspectiva impersonal permanecería como puramente descriptiva y que nuestras vidas y lo que nos importa al vivirlas (incluyendo las vidas de las personas que nos preocupan) no serían vistas en absoluto como importantes si las consideráramos sin tener en cuenta el hecho de que ellas son nuestras, o se encuentran personalmente relacionadas con nosotros. Cada uno de nosotros, entonces, tendría un sistema de valores centrado en su propia perspectiva y reconocería que otros se encuentran exactamente en la misma situación.

La otra alternativa sería la de asignar a la vida de uno, y a lo que sucede en ella, alguna forma de valor tanto impersonal como puramente de perspectiva, independiente del hecho de que ella sea la propia vida. Esto implicaría, entonces, que cualquier otra persona fuera también el objeto de un valor impersonal de similar naturaleza.

La posición agencialmente relativa según la cual todas las razones de una persona derivan de sus propios intereses, deseos, y compromisos afectivos, significa que no tengo razón para preocuparme sobre lo que les sucede a otras personas salvo que lo que les suceda me importe, ya sea directa o instrumentalmente. Esto es compatible con la existencia de razones derivadas fuertes para tener consideración por los demás, —razones para aceptar sistemas de derechos generales, etcétera— pero no incluye a aquellas razones en el nivel de base. También significa, por supuesto, que los otros no tienen razón para preocuparse sobre lo que me sucede a mí, (nuevamente, salvo que a ello les importe de alguna manera, emocional o instrumentalmente). Todas las razones prácticas que cual-

quiera de nosotros tiene, según esta teoría, dependen de lo que es valioso *para nosotros.*

De esto se sigue que cada uno de nosotros tiene valor solamente para sí mismo y para aquellos que se preocupan por nosotros. Considerados impersonalmente, no tenemos valor alguno y no brindamos a nadie ninguna razón intrínseca para preocuparse por nosotros. Entonces la respuesta egoísta a la pregunta sobre qué tipo de razones existen consiste en una evaluación de uno mismo, junto a todos los demás, como *objetivamente desprovistos de valor.* En algún sentido, no importa (salvo para nosotros mismos) qué nos suceda: Cada persona tiene valor sólo *para sí misma*, no *en sí misma.*

Ahora bien, aun cuando este juicio satisface las condiciones de generalidad respecto de las razones, y si bien es perfectamente consistente, es en mi opinión altamente irrazonable y es difícil aceptarlo honestamente. ¿Puede usted realmente creer que, objetivamente, no importa si usted muere de sed o no, y que su inclinación a creer que sí importa es sólo la falsa reificación de su amor propio? Uno puede formular realmente la misma pregunta acerca la muerte de sed de cualquier otra persona, pero concentrarse en su propio caso estimula la imaginación, que es la razón por la cual el argumento moral fundamental adopta la forma de «¿Qué te parecería si alguien te hiciera lo mismo a ti?» El concepto de razones para la acción nos enfrenta con una pregunta acerca de los contenidos de éstas que es muy difícil de responder en un modo consistentemente egoísta o agencialmente relativo.

VII

Este paso nos lleva a la plataforma básica de un pensamiento moral intersubjetivo, pero en ese punto se hace más difícil discernir el camino a seguir. Podríamos admitir que un sistema de razones debería otorgar algún tipo de valor, objetivo y subjetivo, a las personas y a sus intereses, pero hay más de una forma de hacer esto, y ninguna de ellas es, de un modo claro, la correcta; sin duda hay otras formas, no inventados aún, que son superiores a aquellas que inventadas hasta el presente. Como una última ilustración del intento por descubrir razones prácticas objetivas, permítaseme discutir el familiar contraste entre dos grandes enfoques de la interpretación del valor objetivo, representados por las teorías morales utili-

taristas y las contractualistas (o basadas en derechos), respectivamente. Este es también, debo admitir, el tipo de caso en el que el escepticismo acerca de la objetividad de las razones es más plausible, precisamente porque los argumentos sustantivos no son decisivos.

El problema consiste en darle un contenido más concreto a la idea de que las personas tienen valor no sólo *para* sí mismas sino *en* sí mismas, y, por lo tanto, para todos. Esto significa que todos tenemos algún tipo de razón para la consideración mutua, ¿pero de qué tipo de razón se trata? ¿Cuál es, desde una perspectiva objetiva, la forma correcta de pensar en el sistema no egoísta de razones generado por la existencia de múltiples vidas individuales?

Cada uno de los dos enfoques responde la pregunta intentando dar igual valor a todas las personas; la diferencia entre ellos reside en el tipo de igualdad que cada uno de ellos apoya. El utilitarismo le asigna igual valor a las experiencias reales de las personas, tanto positivas como negativas: El bien personal de toda persona *cuenta* por igual, como algo a ser promovido. El igual valor moral que el utilitarismo le asigna a toda persona equivale a la igualdad como un *componente* de la totalidad de lo valioso. Esto conduce a las propiedades agregativas y maximizadoras típicas del razonamiento utilitarista moral. Todos son tratados igualmente como fuente de inputs para el cálculo de lo valioso, pero una vez que tal calculo se concretó, es el valor total antes que la igualdad lo que prevalece como objetivo. El utilitarismo puede tener problemas para suministrar una medida común manejable del bienestar a los fines combinatorios, pero es, ciertamente, un método viable de razonamiento moral. Si se lo toma como toda la verdad respecto de la moral, entonces los derechos, las obligaciones, la igualdad, y otros elementos deontológicos tienen que explicarse por derivación, sobre la base de su valor instrumental para la promoción del mayor bien general para la gente a largo plazo. El tratamiento de estos temas por parte del utilitarismo de reglas ha sido suficientemente desarrollado y resulta familiar.

El otro enfoque se asocia con la tradición del contrato social y el imperativo categórico de Kant. Le otorga a cada uno, no igualdad de input respecto del total de lo valioso, sino igualdad de status y de trato en ciertos aspectos. La forma en la que reconoce el valor objetivo de cada uno consiste en ofrecer

ciertas garantías sustantivas universales, como protecciones contra la violación y la provisión de necesidades básicas. La igualdad en el status moral está, de este modo, más cercana a la superficie del reconocimiento moral contractualista que del utilitarista. El contractualismo utiliza un sistema de prioridades antes que uno de maximización del bienestar total como método de solución de conflictos entre intereses. También permite la admisión de derechos, obligaciones, e igualdad distributiva como rasgos fundamentales del sistema de razones morales más que como rasgos derivativos justificados sólo por su valor instrumental. El sistema resultante incluirá ciertas protecciones garantizadas para todos, en la forma de derechos individuales contra la interferencia, así como una prioridad en la provisión de beneficios a fin de paliar las necesidades más urgentes, las que en general deben ser satisfechas antes que los intereses menos urgentes, aun los de cantidades más numerosas de personas.

La discusión entre una teoría de la prioridad, o basada en derechos, por un lado, y una teoría maximizadora, agregativa, por el otro, es realmente un desacuerdo sobre la mejor manera de interpretar el requerimiento sumamente genérico de una consideración interpersonal imparcial.[11] La cuestión es en este el momento altamente saliente y controvertida, y no propongo llevarla más lejos aquí. Sólo la introduzco como un ejemplo de un gran interrogante sustantivo de teoría moral, que resiste firmemente la interpretación subjetivista o relativista: la pregunta requiere que busquemos la respuesta correcta en lugar de apoyarnos en nuestros sentimientos o en el consenso de nuestra comunidad.

Una vez que admitimos la existencia de alguna forma de razones que consideran a otros [*other-regarding reasons]* que son de aplicación general, tenemos que buscar una forma de especificar su contenido y los principios combinatorios. Esta no es una empresa para la primera persona. Estamos intentando decidir qué razones hay, habiendo ya decidido que debe haber *algunas*, en una categoría amplia, o sea una forma generalmente aplicable de responder a la pregunta «¿Qué es lo correcto que se debe hacer en estas circunstancias?» Esta es simplemente una continuación de la tarea original del juzgar objetivo que enfrentamos cuando tomamos el primer paso reflexivo, al preguntar si, desde un punto de vista impersonal, tenemos alguna razón para hacer, aunque más no sea, algo.

Para contestar la pregunta no es suficiente con consultar mis propias inclinaciones; tengo que intentar llegar a un juicio. A menudo, tales juicios adoptan la forma de intuiciones morales, pero no son sólo reacciones subjetivas, por lo menos en cuanto a su intención: Son creencias acerca de qué es lo que es correcto.

La situación aquí es como la que se da en cualquier otro ámbito básico. Los pensamientos de primer nivel sobre su contenido —los pensamientos expresados en el lenguaje objeto— resurgen como el factor decisivo en respuesta a los pensamientos de segundo nivel acerca de su carácter psicológico. Miran hacia atrás al observador, por así decirlo. Y esos pensamientos de primer nivel aspiran a ser válidos sin condicionamientos, por más pluralismo o aun relativismo que pueda aparecer como parte de sus contenidos (objetivos). Es en ese sentido que la ética es una de las provincias de la razón, si es que lo es. Es por eso que sólo podemos defender la razón moral abandonando la metateoría a favor de la ética sustantiva. Sólo el peso intrínseco de la reflexión moral del primer nivel puede contrarrestar las dudas del subjetivismo. (Y cuanto menor su peso, más plausible se vuelve el subjetivismo.)[12]

Notas

1. *A Treatise of Human Nature*, libro 2, parte 3, sección 3 (L.A. Selby-Bigge, ed., Oxford University Press, 1888), p. 416. Me temo que es inevitable revisar el tema de la prudencia en una discusión sobre la razón práctica, a pesar de lo excesivamente tratado que está el asunto.

2. Véase Barry Stroud, «Inference, Belief, and Understanding», *Mind 88* (1979), p. 187: «Para cada proposición o juego de proposiciones cuya creencia o aceptación se encuentra incluida en la creencia de alguien en una proposición sobre la base de otra, debe haber algo más, no simplemente una proposición adicional aceptada, que sea responsable de que la creencia en una esté basada en la otra.

3. Para un argumento muy persuasivo a favor de que los deseos brutos o las preferencias en sí mismas *jamás* proveen razones para la acción, véase Warren Quinn, «Putting Rationality in Its Place», en su *Morality and Action* (Cambridge University Press, 1993).

4. Harvard University Press, 1985.

5. De hecho, hay un poco de oscuridad en la posición de Williams en este punto, dado que él podría creer que hay una respuesta objetiva, que podría ser descubierta por cualquiera, a la pregunta de qué debería hacer una per-

sona en particular, teniendo en cuenta el contenido de su «aparato motivacional». Véase su ensayo «Internal and External Reasons», en su colección *Moral Luck* (Cambridge University Press, 1981), pp. 103-105.

6. Recuérdese la hipótesis del cerebro manipulado del Capítulo 4.

7. *Critique of Practical Reason* (traducción al inglés de Lewis White Beck, Bobbs-Merrill, 1956), original en el volumen 5 de la edición de la Academia Prusiana de las obras de Kant, pp. 31-42.

8. *Critique of Practical Reason*, pp. 30, 155-159.

9. Para un tratamiento iluminador de este tema, véase Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity* (Cambridge University Press, 1996).

10. Para esta terminología, véase *The View From Nowhere* (Oxford University Press, 1986), pp. 152-153.

11. Para una posición alternativa véase el ensayo de Christine Korsgaard «The Reasons We Can Share: An Attack on the Distinction between Agent-relative and Agent-neutral Values», *Social Philosophy and Policy* 10, número 1 (1993).

12. Para el tratamiento estrechamente relacionado de estos temas por Ronald Dworkin, véase su ensayo «Objectivity and Truth: You'd Better Believe It». *Philosophy and Public Affairs* 25, número 2 (1996).

7

El naturalismo evolucionista y el miedo a la religión

I

Charles Sanders Peirce es usualmente considerado el fundador del pragmatismo, pero eso es tan inadecuado como considerar a Wittgenstein como el fundador del positivismo lógico. La explicación de las proposiciones significativas realizada por Wittgenstein en su *Tractatus* fue transformada por los positivistas en una teoría acerca de todo, aunque él mismo declaró que lo que no podía en ese sentido ser dicho era mucho más importante que lo que podía serlo. De modo similar, parece, la explicación de Peirce de los fundamentos apropiados de las creencias fue transformada por los pragmatistas en una teoría general de la verdad, aun cuando Peirce consideraba que la creencia tenía simplemente una importancia práctica y sostenía que la mera creencia no tenía ningún papel en la ciencia, la que, por el contrario, debía ser guiada por la razón y el instinto cognitivo. Esta es una cita de una maravillosa obra suya, relativamente tardía:

> *Creemos* en la proposición sobre la base de la cual estamos preparados para actuar. La *creencia plena* es la disposición a actuar sobre la base de la proposición en crisis vitales, y la *opinión* es la disposición a actuar basados en tal proposición en asuntos relativamente insignificantes. Pero la ciencia pura no tiene absolutamente nada que ver con la *acción*. Las proposiciones que ésta

acepta, meramente las inscribe en la lista de las premisas que se propone utilizar.[1]

En la ciencia, el método correcto consiste en evitar encariñarse con cualquier proposición en la forma de una creencia (este uso de la palabra «creencia» me parece algo peculiar, pero el punto es claro), por más necesario que resulte por cuestiones prácticas. La única manera de que podamos tener alguna esperanza de avanzar hacia la verdad es estar continuamente insatisfechos con nuestras opiniones, andar siempre a la caza de objeciones, y estar preparados para abandonar o modificar nuestras teorías cada vez que aparezcan pruebas contrarias, contraargumentos, o alternativas mejor sustentadas. Sólo la disposición a cambiar de opinión provee algún sustento para pensar que aquello sobre lo que no se nos ha convencido de que cambiáramos de opinión podría ser correcto, o por lo menos, podría estar bien encaminado.

Pero si la creencia, en el sentido de aquello sobre la base de lo cual uno está preparado para actuar, no es la finalidad propia de la ciencia, ¿cuál es esa finalidad, según Peirce? Lejos de ser un pragmatista en el sentido generalmente aceptado, parece mucho más un platónico:

> La creencia es la disposición a arriesgar mucho por una proposición. Pero esta creencia no le preocupa a la ciencia, que no se ocupa de ninguna empresa temporal, sino que está a la búsqueda de verdades eternas, no de apariencias de la verdad, y que observa esta búsqueda, no como el trabajo de un hombre a lo largo de una vida, sino como el de una generación tras otra, indefinidamente.[2]

Aquí podríamos encontrar algún signo de la familiar idea peirciana de convergencia al final de la investigación, pero aun siendo así, ciertamente ésta no es presentada como una *definición* de la verdad, sino como una esperanza de que la indagación racional nos conduzca a verdades que no dependen de nuestras mentes sino de la naturaleza:

> El único fin de la ciencia como tal, es el de aprender la lección que el universo tiene para enseñarle. En la Inducción ella simplemente se entrega a la fuerza de los hechos. Pero encuentra ... que eso no es suficiente. Es conducida en la desesperación a convocar su simpatía interna con la naturaleza, su instinto para la ayuda, así como vemos a Galileo, en los albores de la ciencia moderna,

apelando a *il lume naturale*... El valor de *los hechos para ella*, reside sólo en esto: en que ellos pertenecen a la Naturaleza; y la naturaleza es algo grandioso, y hermoso, y sagrado, y eterno, y real: el objeto de su adoración y de su aspiración.[3]

Y un último bocado platónico:

Las partes más profundas del alma sólo pueden alcanzarse a través de su superficie. De esta manera, las formas eternas con las que nos familiarizan las matemáticas, la filosofía y las otras ciencias, se filtrarán lentamente hasta alcanzar gradualmente el mismo centro de nuestro ser, y llegarán a influir sobre nuestras vidas; y esto lo harán, no porque involucren verdades de importancia simplemente vital, sino porque son verdades ideales y eternas.[4]

Ahora bien, no sólo encuentro estas declaraciones elocuentes sino que simpatizo plenamente con ellas; pero ellas tienen una tendencia radicalmente antirreduccionista y realista que es completamente disonante respecto de la moda actual. Y son alarmantemente platónicas en cuanto sostienen que el proyecto de la investigación pura[5] es sustentado por nuestra «simpatía interna» con la naturaleza, en la que nos inspiramos al formar hipótesis que pueden ser evaluadas en contraste con los hechos. Algo similar debe ser cierto respecto de la razón misma que, según Peirce, no tiene nada que ver con «cómo pensamos».[6] Si podemos razonar, es porque nuestros pensamientos pueden ajustarse al orden de las relaciones lógicas entre proposiciones, de modo que aquí, nuevamente, dependemos de una armonía platónica.

La razón por la cual considero alarmante esta visión es que es difícil saber qué imagen del mundo asociar a ella, y es difícil evitar la sospecha de que tal imagen será de naturaleza religiosa, o cuasirreligiosa. El racionalismo siempre ha tenido un sabor más religioso que el empiricismo. Aun sin Dios, la idea de una simpatía natural entre las verdades más profundas de la naturaleza y los elementos más profundos de la mente humana, que puede explotarse para permitir el desarrollo gradual de una concepción de la realidad cada vez más y más verdadera, nos hace sentir más *cómodos* en el universo de lo que nos resulta secularmente.[7] La idea de que la relación entre la mente y el mundo es algo fundamental pone nerviosa a mucha gente, en estos días y en esta época. Creo que esto es

una manifestación del miedo a la religión que tiene grandes, y a menudo perniciosas, consecuencias para la vida intelectual moderna.

Al hablar del miedo a la religión, no quiero referirme a la hostilidad completamente razonable hacia ciertas religiones establecidas e instituciones religiosas, en virtud de sus objetables doctrinas morales, sus políticas sociales, y su influencia política. Tampoco me refiero a la asociación de varias creencias religiosas con la superstición y con la aceptación de falsedades empíricas evidentes. Estoy hablando de algo mucho más profundo, concretamente, del miedo a la religión propiamente dicha. Hablo desde la experiencia, ya que yo mismo padezco fuertemente este temor: Quiero que el ateísmo sea verdadero y me incomoda que algunas de las personas más inteligentes y bien informadas que conozco sean creyentes religiosos. No es sólo que no creo en Dios y, que, naturalmente, espero estar en lo correcto en mi creencia. ¡Es que ansío que no exista ningún Dios! No quiero que exista un Dios; no quiero que el universo sea así.[8]

Mi conjetura es que este cósmico problema de autoridad no es una condición extraña y es responsable de mucho del cientificismo y del reduccionismo de nuestra época.[9] Una de las tendencias que sustenta es la de la ridícula sobreutilización de la biología evolucionista para explicar todo sobre la vida, incluyendo todo sobre la mente humana. Darwin posibilitó que la cultura secular moderna emitiera un gran suspiro colectivo de alivio, al proveer, aparentemente, una forma de eliminar toda forma de propósito, significado, y diseño como características fundamentales del mundo. En cambio, éstos se convirtieron en epifenómenos, generados incidentalmente por un proceso que puede ser completamente explicado por la operación de las leyes no teleológicas de la física sobre la materia de la que estamos compuestos nosotros y nuestro medio. Podría inclusive pensarse que hay una amenaza de religiosidad en la existencia de las mismas leyes de la física, y de hecho, en la existencia de cualquier cosa, pero ello parece ser menos alarmante para la mayoría de los ateos.

Esta es una situación algo ridícula. En primer lugar, deberíamos tratar de resistir los efectos intelectuales de tal miedo (si no el miedo en sí), ya que es tan irracional dejar que nuestras creencias estén influidas por la esperanza de que Dios no exista como por la esperanza de que Dios exista. Dicho lo cual,

también quisiera afirmar a modo de alivio, de alguna manera de forma inconsistente, que los ateos no tienen más razón para alarmarse por la existencia de relaciones mente-mundo fundamentales e irreducibles, que por las leyes fundamentales e irreducibles de la física. Es posible aceptar una visión del mundo que no explique todo en términos de la teoría del campo cuántico, sin necesariamente creer en Dios. Si el orden natural puede incluir leyes sobre la física fundamental que son universales y matemáticamente bellas, ¿por qué no puede incluir leyes y limitaciones igualmente fundamentales sobre las que no sabemos nada, que sean consistentes con las leyes de la física y que tornen inteligible el desarrollo de organismos conscientes, algunos de los cuales tienen la capacidad de descubrir a través del esfuerzo colectivo prolongado algunas de las verdades fundamentales acerca del propio orden natural? (Estoy interpretando el concepto de «física» de modo suficientemente restrictivo como para que las leyes de la física, por sí mismas, no expliquen la presencia de tales seres pensantes en el espacio de las posibilidades naturales. Por supuesto, si «física» sólo significara «la teoría científica más fundamental acerca de todo», entonces incluiría cualquiera de tales leyes si éstas existieran.)

Esta no necesita ser una visión particularmente antropocéntrica. Nosotros no somos más que ejemplos de la mente, y presumiblemente sólo una de las innumerables especies racionales (posible o realmente) existentescualquieeeeeeeeel en este u otros planetas. Pero la existencia de la mente es ciertamente un *dato* para la construcción de cualquier descripción del mundo: Como mínimo, debe explicarse su *posibilidad*. Y parece difícilmente creíble que su surgimiento haya sido un accidente natural, como el hecho de la existencia de los mamíferos.

Admito que esta idea —la de que la capacidad del universo para generar organismos con mentes capaces de comprender el universo es en sí misma un rasgo de alguna manera fundamental del universo— «suena» como cuasirreligiosa, y vagamente spinozista. Sin embargo, es esta idea, o algo parecido a ella, lo que Peirce parece apoyar en los párrafos que cité. Y pienso que uno puede admitir tal enriquecimiento de los elementos fundamentales del orden natural sin adherir a nada que deba considerarse literalmente como una creencia religiosa. Nada en esta idea implica la existencia de una persona divina o de un alma del mundo.

De hecho, encuentro a las propuestas religiosas *menos* explicativas que las hipótesis sobre la existencia de algún aspecto sistemático del orden natural que haría que la aparición de mentes en armonía con el universo fuera algo esperable. Aquí, como en otras partes, la idea de Dios sirve como un sustituto de una explicación donde algo parece requerirla y no se encuentra ninguna disponible; es por eso que tanta gente le da la bienvenida al imperialismo darwinista. Pero, en verdad, no hay razón para asumir que la única alternativa frente a una explicación evolucionista acerca de todo es la religiosa. Sin embargo, esto no sería suficientemente tranquilizador, porque la sensación que he llamado «miedo a la religión» podría extenderse más allá de la existencia de un dios personal, para incluir cualquier orden cósmico del cual la mente fuera una parte irreducible y no accidental. Sospecho que en el «desencantado» Weltanschauung moderno existe una aversión profundamente arraigada a cualesquiera principios últimos que no sean inertes, es decir, desprovistos de cualquier referencia a la posibilidad de vida o conciencia.

No es claro que es lo que tendría que incluirse en una cosmología más hospitalaria respecto de la mente. Aun si la naturaleza incluyese leyes que explicaran la *posibilidad* de la vida inteligente, estas leyes no explicarían su existencia real sin la presencia adicional de las condiciones iniciales adecuadas. Estas son condiciones específicas del estado primordial de nuestro universo que, dadas sus leyes generales, conducirán a la formación de moléculas, galaxias, organismos, conciencia, e inteligencia. Mi hipótesis se limita a que las leyes son tales que permiten hacer inteligible no sólo el primero sino también el segundo de estos desarrollos, dadas las condiciones iniciales que llevaron al desarrollo de unos organismos o de otros.

II

Una explicación evolucionista de la razón humana es la seguida en el reciente libro de Robert Nozick, *The Nature of Rationality.* Lo que Nozick dice pertenece al género de la epistemología naturalizada, pero utiliza hipótesis evolucionistas para explicar ciertas limitaciones de la razón, y también sus éxitos. Propone una inversión de la dependencia kantiana de los hechos respecto de la razón.

> Es la *razón* la variable dependiente, formada por los hechos, y su dependencia respecto de los hechos explica la correlación y correspondencia entre ellos. Es justamente ésta la alternativa que presenta nuestra hipótesis evolucionista. La razón nos informa sobre la realidad porque la realidad le da forma a la razón, seleccionando lo que parece «evidente».[11]

Si bien su desarrollo completo es extremadamente interesante, no me ocuparé de los detalles de la hipótesis, sólo de su status. Este es el metacomentario de Nozick:

> La explicación evolucionista, en sí, es algo a lo que llegamos, en parte, mediante la utilización de la razón, para fundamentar la teoría evolucionista en general y también esta aplicación en particular de la misma. Por consiguiente, no suministra una justificación que sea independiente de la razón, y, si bien basa la razón en hechos independientes de la razón, este basamento no es aceptado por nosotros independientemente de nuestra razón. Por lo tanto, la descripción no forma parte de la filosofía primera; es parte de nuestra visión científica actual y en desarrollo.[12]

Aquí Nozick está operando con la idea de que los hechos y la realidad son lo que son independientemente de lo que pensamos, y lo seguiré en esto. El insiste en que el que encontremos algo autoevidente no es garantía de que sea necesariamente verdadero, o verdadero en absoluto, ya que la disposición a verlo como autoevidente podría haber sido una adaptación evolutiva al hecho de que sea verdadero sólo aproximada y contingentemente.

Se supone que la propuesta es una explicación de la razón pero no una justificación de la misma. Si bien «basa» la razón en ciertos hechos evolutivos, es solamente un basamento causal: No se supone que estos hechos nos suministren *bases para aceptar* la validez o confiabilidad de la razón. De modo que la explicación no es circular. ¿Pero qué es lo que intenta proveer? Parece ser una propuesta de una explicación naturalista posible de la existencia de la razón que podría, de ser verdadera, hacer que nuestra creencia en la razón fuera «objetivamente» razonable, es decir, una forma confiable de arribar a la verdad (admitiendo la función de la razón, igualmente importante, de corregir y mejorar sus propios métodos).

¿Pero es la hipótesis realmente *compatible* con una prolongada confianza en la razón como fuente del conocimiento del

carácter no aparente del mundo? En sí mismo, creo que un relato evolucionista opera en contra de esa confianza. Sin algo más, la idea de que nuestra capacidad racional fue el producto de la selección natural haría del razonamiento algo mucho menos confiable de lo que Nozick sugiere, más allá de sus funciones «de sortear situaciones novedosas ["cooping" funtions]».* No habría razón alguna para confiar en sus resultados en la matemática y la ciencia, por ejemplo. (Y en la medida en la que la misma hipótesis evolucionista depende de la razón, se socavaría a sí misma.)[13]

Salvo que se la combine con una base *independiente* para la confianza en la razón, la hipótesis evolucionista es amenazadora en lugar de tranquilizadora. Es consistente con una confianza subsistente sólo si se limita a la hipótesis según la cual la evolución condujo a la existencia de criaturas, concretamente nosotros, con una capacidad para el razonamiento, en cuya validez podemos tener una confianza *más fuerte* que la que estaría garantizada meramente por el hecho de que hubiera surgido de esa manera. Debería ser capaz de creer que la explicación evolucionista es consistente con la proposición según la cual yo sigo las reglas de la lógica porque son correctas, y no *meramente* porque estoy programado biológicamente para hacerlo. Pero para creer eso, tengo que estar independientemente justificado en creer que ellas *son* correctas. Y esto no puedo hacerlo simplemente sobre la base de mi disposición psicológica contingente, conjuntamente con la hipótesis de que ésta es el producto de la selección natural. No puedo tener justificación alguna para confiar en una capacidad para razonar que tengo como consecuencia de la selección natural, salvo que esté justificado en confiar simplemente en ella por sí misma, es decir, en creer en lo que ella me *dice*, en virtud del *contenido* de los argumentos que presenta.

Si la razón se autojustifica de esta manera, entonces nos es permitido también especular que la selección natural jugó un rol en la evolución y supervivencia de una especie que es capaz de comprender la razón y practicarla. Pero el reconocimiento de los argumentos lógicos como independientemente válidos es una *precondición* de la aceptabilidad de un relato evolucionista sobre la fuente de tal reconocimiento. Esto quiere decir que la

* La expresión que escogimos para esta traducción se basa en el texto citado de Nozick, p. 132 [n.d.T.].

hipótesis evolucionista es aceptable sólo si la razón no precisa de su apoyo. A lo sumo, ésta podría mostrar por qué la existencia de la razón no necesita ser algo biológicamente misterioso.

La única forma que el razonamiento genuino puede adoptar consiste en ver la validez de los argumentos en virtud de lo que ellos dicen. Tan pronto intentamos colocarnos por afuera de dichos pensamientos, perdemos contacto con su verdadero contenido. Y no podemos estar afuera y adentro de ellos al mismo tiempo: Si *pensamos* en la lógica, no podemos mirar simultáneamente esos pensamientos como meras disposiciones psicológicas, cualesquiera fueran sus causas o sus bases biológicas. Si decidimos que algunas de las disposiciones psicológicas propias constituyen, como una cuestión de hecho contingente, métodos confiables para alcanzar la verdad (como podríamos decidirlo respecto de la percepción, por ejemplo), entonces al hacer esto debemos confiar en otros pensamientos que realmente *pensamos*, sin considerarlos como meras disposiciones. No podemos incluir en una teoría psicológica todo nuestro razonamiento, incluyendo los razonamientos que nos condujeron a dicha teoría psicológica. El pase de manos respecto de la responsabilidad epistemológica debe detenerse en algún lugar. Con esto no quiero decir que debe haber algunas premisas que sean eternamente irrevisables, sino más bien, que en cualquier proceso de razonamiento o argumentación debe haber algunos pensamientos que simplemente concebimos desde adentro, en lugar de considerarlos como disposiciones biológicamente programadas.

Por lo tanto, mi conclusión respecto de una explicación evolucionista de la racionalidad es que ésta es necesariamente incompleta. Aun si creemos en ella, debe creer en la validez independiente del razonamiento que es su resultado.

Nada de esto pretende negar que nuestra capacidad para razonar haya tenido valor de supervivencia (aunque Dios sabe que está lleno de especies que sobrevivieron perfectamente bien sin ella). De cualquier forma, ciertamente nos ha permitido dominar el planeta y exterminar a la mayoría de nuestros competidores y predadores, así como también a un montón de terceros inocentes. La racionalidad, al menos en nuestro caso, no ha sido extinguida por el mecanismo de la selección natural y es posible que haya sido extendida por éste. (Y puede ser que haya sido distorsionada por el mecanismo de selección natural: Compárese la hipótesis de Nozick sobre por qué la geo-

metría euclidiana nos parece autoevidente, aun cuando no es estrictamente cierta respecto del espacio físico.)[14] Sólo estoy negando que lo que la racionalidad es pueda ser entendido a través de la teoría de la selección natural. Lo que ella es, lo que ella nos dice, y cuáles son sus límites, solamente puede ser comprendido desde su interior.

Pero esto deja en pie el interrogante acerca de cómo podemos integrar dicha actitud hacia la razón con el hecho de que somos miembros de una especie biológica cuya evolución fue forjada por las contingencias de la selección natural. Para esta pregunta no tengo una respuesta afirmativa apropiada, sino una que es defensiva: La selección natural tiene que operar dentro de las posibilidades biológicas que se actualizan, y no sabemos con certeza cómo aquellas posibilidades y sus probabilidades de ser actualizadas están constreñidas por las leyes fundamentales de la naturaleza. A pesar de las pruebas de que toda la creación biológica, incluyéndonos a nosotros mismos, es el producto de una secuencia estupendamente larga de eventos químicos azarosos,[15] el relato es, en dos aspectos, radicalmente incompleto. En primer lugar, hasta ahora no hay nada más que especulación acerca de por qué el espacio de las posibilidades físico-químicas incluye a esta trayectoria, y cuán probable era, dado el estado físico del universo primitivo, que alguna trayectoria de un tipo tan amplio fuera a ser seguida. Dado que efectivamente sucedió así, debió ser posible, pero eso pudo deberse a razones que todavía no comprendemos. Tal vez la evolución del universo y de la vida opera en un conjunto mucho más limitado de opciones de lo que nuestro conocimiento actual de la física nos permite imaginar. En segundo lugar, el relato de la física, sin más, no puede explicar el relato de lo mental, incluyendo la conciencia y la razón.

Supongo que es posible que la racionalidad —la capacidad para reconocer razones y argumentos objetivamente válidos— sea un miembro característicamente accesible dentro del conjunto de posibilidades biológicas, uno que se vuelve probable a niveles lo suficientemente elevados de complejidad biológica, y mucho más probable de lo que sería predecible sobre la base de la mutación azarosa y la selección natural por sí solas. Como la posibilidad de las moléculas o la posibilidad de la conciencia, la posibilidad de la racionalidad podría ser un rasgo fundamental del orden natural.[16] Entonces no resulta *inconsistente* considerarnos a nosotros mismos como racionales en

este sentido, y también como criaturas que han sido producidas a través de la evolución darwiniana. Por el otro lado, como he dicho, la teoría de la evolución tal como es usualmente entendida no provee absolutamente ningún *sustento* para esta concepción de nosotros mismos, y en cierta medida vuelve sospechosa tal concepción.[17]

Un argumento contrario requeriría dos cosas. En primer lugar, sería necesario analizar el tipo de racionalidad humana que hace posible tanto la creación como la comprensión del conocimiento científico y matemático. ¿Cuáles son los procesos de abstracción, inferencia y comprensión de estructuras lógicas complejas que la integran, que, combinados, producen los resultados de la inteligencia humana, cuando es aplicada a temas muy diferentes? Tal vez podría llevarse a cabo un análisis general del fenómeno a través de un conjunto limitado de elementos funcionales, aunque supongo que también es posible que no exista tal análisis. En segundo lugar, sería necesario considerar la relación entre este conjunto de capacidades y los hábitos de la mente que son más simples que aquellos y que plausiblemente hubieran podido acarrear ventajas selectivas durante el período en que el cerebro humano evolucionó. Es concebible, aunque a primera vista no muy probable, que el primer conjunto de operaciones pudiera ser entendido como nada más que la acumulación y la recombinación y repetición de los miembros del segundo conjunto, aplicado sucesivamente a los resultados de las operaciones previas utilizando solamente las mismas herramientas mentales básicas.

Pero aun si tales especulaciones reducen el enfrentamiento aparente entre la racionalidad y la selección natural, no pueden avalar nuestro uso de la razón. Cualquiera sea la justificación que provea la razón, ella debe provenir de las razones que ésta descubre, en sí mismas. Ellas no pueden obtener su autoridad de la selección natural.

Entonces nos queda un profundo problema. ¿Podemos razonar de la forma en la que inevitablemente lo hacemos sin dejar de lado la radical contingencia biológica de la especie y la mente humana? Pienso que aquí hay un conflicto que permanece irresuelto. La confianza que depositamos en nuestra razón implica una creencia en que, a pesar de que la existencia de los seres humanos y de nosotros mismos en particular es el resultado de una larga secuencia de accidentes físicos y biológicos, y a pesar de que podrían haber no existido nunca cria-

turas inteligentes, no obstante los métodos básicos de razonamiento que empleamos no son meramente humanos, sino que pertenecen a una categoría de *mente* más general. Las mentes humanas son ahora un ejemplo de ella, pero esos mismos métodos y argumentos tendrán que encontrarse entre las capacidades de cualquier especie que hubiera evolucionado hasta llegar al nivel del pensamiento, aun si no existieran los vertebrados y la tierra estuviera gobernada por una civilización de moluscos o de artrópodos.

III

¿Qué sucede con la ética y, en términos más generales, con la razón práctica? Allí, una explicación evolucionista reductivista de nuestras disposiciones más profundas, de lo que encontramos autoevidente o sin la necesidad de justificación adicional, no es directamente autocontradictoria. Podemos pensarla, basándonos sólo en nuestras capacidades teóricas de razonar para colocarnos «fuera» de nuestros juicios éticos y prácticos. Eso parece ser cierto aun cuando también debemos permanecer dentro del punto de vista de la razón práctica por lo menos hasta donde resulta necesario para tomar decisiones. De modo que aquí nos enfrentamos a dos hipótesis en genuina competencia, la evolucionista y la racionalista. Pero en este caso no estamos forzados en mayor medida que en el otro a aceptar una versión evolucionista refutatoria o, si no, a negar que nuestra especie sea el producto de la selección natural. La razón práctica, como la razón teórica, podría estar entre las posibilidades biológicas fundamentales sobre las que opera la selección natural, y nosotros podemos ser instancias de ella.

En este caso no podemos hacer más que ver si la visión externa es más convincente que el contenido interno del argumento práctico y moral. Por ejemplo, ¿tiene sentido decir que la raza sería una base irrelevante para la discriminación aun si estuviéramos intuitivamente convencidos de que es relevante y que ella pone fin a la necesidad de justificaciones ulteriores? Si decimos que de todos modos sería irrelevante, y si creemos también que dicha respuesta no puede, ella misma, ser vista simplemente como la manifestación de una disposición cuyas causas son en última instancia, biológicas, entonces estaremos optando por una concepción racionalista. Estaremos confiando en nuestro razonamiento moral en sí, en

virtud de su contenido, e independientemente de sus fuentes biológicas.

Considero que la forma correcta de reaccionar ante las crudas sugerencias de la perspectiva sociobiológica consiste en considerar las supuestas causas biológicas de ésta o aquella disposición motivacional, y acto seguido preguntar si estaríamos justificados en continuar actuando basados en ese motivo, si esos fueran los hechos. Es muy posible que exista una tendencia innata, biológicamente explicable, hacia el racismo, por ejemplo; sin embargo, eso no exime al racismo de la objeción moral.

¿Pero qué sucedería si los mismos tests de imparcialidad y justificabilidad mutua que nos condujeron a considerar a la raza como algo objetivamente irrelevante respecto a la forma en la que la gente debe ser tratada pudieran ser explicados, en lo que atañe a su poder de convicción sobre nosotros, mediante otro relato evolucionista? ¿Esto no le quitaría a esos argumentos su jerarquía como críticas del racismo, salvo que pudiera alegarse que ellos son, de alguna manera, también correctos objetivamente? ¿O estaríamos satisfechos con sólo descubrir que ellos tienen más peso para nosotros que los sentimientos contra los cuales ellos se dirigían, o sea, viendo esto como un crudo hecho psicológico respecto de nosotros que, sin dudas, tiene su propia explicación evolucionista (o tal vez cultural)?

¿Qué significa decir que mis razonamientos prácticos son esfuerzos para alcanzar la respuesta objetivamente correcta sobre lo que yo debería hacer, más que manifestaciones de disposiciones seleccionadas biológicamente que no tienen mayor validez objetiva que una preferencia por el azúcar? La idea de una armonía entre el pensamiento y la realidad no es útil aquí, porque el realismo acerca de la razón práctica y la ética no es en absoluto una tesis sobre el orden natural, sino una afirmación puramente normativa. Parece que la respuesta al naturalismo evolucionista en este terreno debe ser casi puramente negativa. Todo lo que uno puede decir es que la justificación de las acciones debe buscarse en el contenido del razonamiento práctico, y que la explicación evolucionista de nuestras disposiciones a aceptar tales argumentos puede debilitar nuestra confianza en éstos pero no suministrar una justificación para aceptarlos. De manera que si el naturalismo evolucionista es todo lo que puede decirse acerca de lo que con-

sideramos razonamiento práctico, entonces realmente no existe tal razón práctica.

Tal vez esto no vaya a preocupar a mucha gente; la respuesta podría ser que entonces quedamos en libertad para ser nosotros mismos. Pero esta es una actitud respecto de la decisión y la evaluación que choca con mis (naturales) intuiciones kantianas. Y sospecho que para la mayor parte de la gente, es realmente inconsistente con lo que ellos hacen, aun cuando, como con el antirrealismo en otros ámbitos, es perfectamente posible acompañar la continuación del pensamiento y los juicios sustancialmente realistas con metacomentarios ritualistas declarando nuestra adhesión al subjetivismo, al relativismo, o a lo que sea. Sin embargo, el supuesto de que no existen valores objetivos parece inteligible de una forma en la que no lo es el supuesto de que no existen hechos de ningún tipo; y pareciera que hay un sentido posible en el cual uno podría, aun equivocadamente, llegar a verse a sí mismo como un *simple* producto biológico.

Sin embargo, una vez que la inocencia se ha perdido y ha comenzado la conciencia reflexiva, no hay camino de regreso hacia una perspectiva puramente psicológica de nuestros pensamientos en general, ni hacia una visión meramente psicológica, sociológica, económica, o política. Todas estas formas externas de comprensión son en sí mismas ejemplos de pensamiento, y al final, cualquier comprensión que alcancemos respecto de la contingencia, subjetividad, y arbitrariedad de nuestros deseos, impresiones, e intuiciones (esté o no acompañada por su aceptación) tiene que depender de pensamientos que no se encuentran condicionados de esa forma, pensamientos cuya validez es impersonal y cuya apelación a nuestro asentimiento reside solamente en su contenido.

Es natural buscar una forma en la que nuestro entendimiento del mundo pueda cerrarse sobre sí mismo mediante la inclusión de nosotros y nuestros métodos de pensamiento y comprensión dentro de su alcance. Ello es lo que guía la búsqueda de explicaciones naturalistas del razonamiento. Pero también es claro que esta esperanza no puede concretarse porque la posición principal estará siempre ocupada por nuestro *empleo* de la razón y el entendimiento, y ello será verdad aun cuando hagamos del razonamiento el objeto de nuestra investigación. Por lo tanto, es imposible entender de manera externa a la razón simplemente como otro fenómeno natural (un

producto biológico, por ejemplo). La razón es lo que sea que encontremos que debemos *utilizar* para entender cualquier cosa, incluyendo a ella misma. Y si intentamos comprenderla meramente como un fenómeno natural (biológico o psicológico), el resultado será una versión incompatible con nuestra utilización de ella y con la comprensión que de ella tenemos cuando la utilizamos. Porque no puedo *confiar* en un proceso natural a menos que pueda ver por qué es confiable, en la misma medida en que no puedo confiar en un algoritmo mecánico salvo que pueda ver por qué es confiable. Y para ver eso debo confiar en la razón misma.

Una vez que entramos en el mundo para nuestra estadía temporaria en él, no hay otra alternativa más que intentar decidir en qué creer y cómo vivir, y la única manera de hacerlo es intentando decidir qué es cierto y qué es correcto. Aun si nos distanciamos de algunos de nuestros pensamientos e impulsos, y los consideramos desde afuera, el procedimiento de intentar ubicarnos a nosotros mismos en el mundo nos conduce, finalmente, a pensamientos que no podemos ver como meramente «nuestros». Si es que en alguna medida pensamos, debemos pensar en nosotros, individual y colectivamente, como sometiéndonos al orden de las razones, más que creándolo.

Notas

1. Peirce, *Reasoning and the Logic of Things*, editado por Kenneth Laine Ketner, con introducción y comentario de Ketner y Hilary Putnam (Harvard University Press, 1992), p. 112. Es el texto de ocho conferencias dadas en Cambridge, Massachusetts, en 1898.
2. Ibíd., p. 177.
3. Ibíd., pp. 176-177.
4. Ibíd., pp. 121-122. Desafortunadamente, mientras escribía las conferencias, Peirce fue impulsado por William James a concentrarse menos en lógica y considerar, en cambio, el ocuparse de «diversos tópicos de vital importancia». (Véase la introducción, p. 25).
5. Esta es la denominación que Bernard Williams le dio al proyecto Cartesiano de tratar de descubrir la verdad, sin tener en cuenta consideraciones prácticas; véase su *Descartes: The Project of Pure Inquiry* (Penguin, 1978).
6. *Reasoning and the Logic of Things*, p. 143.
7. En un grado menor, lo mismo podría decirse de la idea del acceso humano a valores que son objetivos o universales.

8. No intentaré especular sobre el Edipo y otras fuentes de este deseo o de su opuesto. (Acerca de esto último ha habido considerable especulación —*The Future of an Illusion*, de Freud, por ejemplo). Tengo curiosidad, sin embargo, acerca de si hay alguien que sea genuinamente indiferente respecto de la existencia de un Dios, alguien que, cualquiera sea su creencia real sobre el tema, no *quiera* particularmente que una u otra respuesta sea correcta (aunque por supuesto podría querer *saber* cuál respuesta era correcta).

9. Colin McGinn hace una sugerencia relacionada sobre los motivos del miedo-al-misterio que guía a muchas teorías deflacionarias en *Problems in Philosophy* (Blackwell, 1993). Pero su propuesta es que los misterios están en función de nuestras limitaciones cognitivas, y esto me parece, por lo menos con respecto al caso de la razón, demasiado desmitificante.

10. Princeton University Press, 1993.

11. *The Nature of Rationality*, p. 112.

12. Ibíd., p. 112.

13. No estoy seguro de comprender plenamente la posición de Nozick. Él reconoce que «la expresión de la aptitud inclusiva produce una selección en favor de la verdad aproximada más que de la verdad estricta». (p. 113). Pero después continúa diciendo que podemos afinar autoconscientemente nuestros métodos una vez que sabemos esto. Mi problema es, ¿en qué se supone que deberíamos basarnos para este conocimiento y para estas revisiones?

Las dificultades de la epistemología evolucionista son cuidadosamente exploradas por Alvin Plantinga en el capítulo 12 de *Warrant and Proper Function* (Oxford University Press, 1993). Plantiga alega que es irracional aceptar el naturalismo evolucionista, porque si éste fuera verdad, no tendríamos ninguna razón para confiar en los métodos mediante los cuales arribamos al mismo o cualquier otra teoría científica.

14. *The Nature of Rationality*, pp. 109-110.

15. Como casi todos los legos, he aprendido todo lo que sé sobre la teoría evolucionista de escritos populares, especialmente de los de Richard Dawkins: *The Selfish Gene* (Oxford University Press, 1976), *The Blind Watchmaker* (W. W. Norton, 1986), y *River out of Eden* (Basic Books, 1995).

16. Pero como me ha dicho Mark Johnston, si uno pregunta, «¿Por *qué* el orden natural es tal que hace probable la aparición de los seres racionales?» es muy difícil imaginar una respuesta a este interrogante que no sea teleológica.

17. Philip Kitcher también rechaza una defensa evolucionista del razonamiento; véase *The Advancement of Science* (Oxford University Press, 1993), pp. 300-301. El libro es principalmente un argumento contra el tipo de relativismo inspirado en Kuhn, notable por su paciencia supererogatoria y por su detallado examen de ejemplos históricos de progreso científico.

Índice de nombres y conceptos

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante y promueva este proyecto en su comunidad para que otras personas que no tienen acceso a bibliotecas se vean beneficiadas al igual que usted.

Para otras publicaciones visite:
www.lecturasinegoismo.com
Facebook: Lectura sin Egoísmo
Twitter: @LectSinEgo
o en su defecto escríbanos a:
lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia libro: 2403







Thomas Nagel
La última palabra

Un signo inquietante de nuestra época es la insistencia creciente de relativistas y subjetivistas en la negación de la universalidad de la razón. No se trata sólo de un estilo intelectual o de una muestra de elegancia teórica. Esta negación está al servicio de la táctica de desviar los argumentos y de despreciar las pretensiones de los demás. La expansión actual de este relativismo amenaza con paralizar la producción de un discurso público coherente.

Thomas Nagel nos presenta una defensa bien argumentada y consistente de la razón. En su análisis perspicaz y combativo refuta una tras otra las afirmaciones relativistas acerca del lenguaje, la lógica, la ciencia y la ética.

Para Nagel, en los debates sobre la validez objetiva de cualquier forma de pensamiento, la razón siempre tendrá *la última palabra*. Esta nueva aproximación entre razón teórica y práctica ofrece argumentos firmes para superar algunas debilidades peligrosas del pensamiento actual.

Thomas Nagel , nacido en 1937, fue profesor de filosofía de las Universidades de Berkeley, Princeton, Oxford, Harvard y John Hopkins. Actualmente es catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad de Nueva York. Es autor de numerosos libros, entre los que cabe destacar *The View from Nowhere, What does it all mean?, The Possibility of altruism, Mortal Questions, Equality and Partiality*. Gedisa ha publicado también su obra *Otras mentes*.



302461